Marcelo D. Boeri

LOS ESTOICOS ANTIGUOS

Traducción, análisis y notas de
Marcelo D. Boeri

EDITORIAL UNIVERSITARIA

LOS CLÁSICOS

Marcelo D. Boeri

LOS ESTOICOS ANTIGUOS

SOBRE LA VIRTUD Y LA FELICIDAD

TRADUCCIÓN, ANÁLISIS Y NOTAS DE
MARCELO D. BOERI

EDITORIAL
UNIVERSITARIA

© 2003, MARCELO D. BOERI
POR LA TRADUCCIÓN A LA LENGUA CASTELLANA.
Inscripción N° 136.331, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por
© EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.
María Luisa Santander 0447,
Santiago de Chile.

www.universitaria.cl
editor@universitaria.cl

ISBN 956-11-1685-5

Texto compuesto en tipografía *Palatino 9/13*

Se terminó de imprimir esta
PRIMERA EDICIÓN
de 1.000 ejemplares,
en los talleres de Editora e Imprenta Maval Ltda.
San José 5862, San Miguel, Santiago de Chile,
en enero de 2004.

CUBIERTA
Juez coronando a un atleta victorioso
Vaso griego 500-475 a.C. Museo Británico.

IMPRESO EN CHILE / PRINTER IN CHILE

ÍNDICE

PREFACIO
9

ABREVIATURAS
14

INTRODUCCIÓN
15

A. La tripartición de la filosofía y la división de la ética como parte de la filosofía
49

B. Punto de partida: La autoconservación del ser vivo. La doctrina de la familiaridad o apropiación (*oikeíosis*)
61

C. La felicidad y el fin final
99

D. La teoría de la virtud
117

E. Las partes del alma y la doctrina de las pasiones
147

F. La psicología de la acción: Representación (*phantasía*), asentimiento (*synkatáthesis*) e impulso (*hormé*)
183

G. Teoría del bien y de los indiferentes. Indiferentes preferidos y dispreferidos
199

H. Actos debidos, actos correctos y actos incorrectos
213

I. El sabio estoico
219

Nota complementaria
231

Bibliografía
251

PREFACIO

Este libro aspira a ser una modesta contribución al conocimiento, estudio y difusión de las doctrinas éticas del estoicismo antiguo entre los estudiosos de habla hispana. Una parte de los textos incluidos en este volumen ya había sido publicada por mí (en coautoría con Victoria Juliá) entre 1994 y 1996 en los Suplementos de *Méthexis. Revista Argentina de Filosofía Antigua* (ahora *Revista Internacional de Filosofía Antigua*). He revisado buena parte de esos pasajes (seleccionados de obras de Plutarco, Galeno, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Estobeo, Séneca, Hierocles, Cicerón, etc.) y he ampliado el contexto en un intento de hacer más comprensible, dentro de los límites que impone el trabajo con literatura fragmentaria, el argumento defendido por cada filósofo sobre un tema en particular. Asumo, por lo tanto, la responsabilidad completa de los textos seleccionados y de la traducción. Otra parte de los pasajes aquí incluidos apareció en Juliá-Boeri-Corso 1998; en ese volumen soy responsable de la introducción, traducción y notas del extracto de ética estoica recogido por Estobeo[1] y, con Victoria Juliá, del capítulo 1 (que es una introducción general a la ética estoica). Mi traducción de algunas secciones tomadas del extracto de ética estoica de Estobeo la he repro-

1 *Ecl.*, II 57, 13-116, 18 ed. Wachsmuth (Juliá-Boeri-Corso 1998: 149-238).

ducido con algunas modificaciones; los pasajes de Diógenes Laercio VII 84-131 (traducidos por V. Juliá) y de Cicerón, *De fin.* III (traducidos por L. Corso) que he incluido los he vuelto a traducir casi por completo y, aunque siempre he tenido a la vista sus traducciones, en muchos casos me he apartado de sus decisiones al traducir un término o interpretar el sentido general de un pasaje más largo. He agregado o ampliado una importante cantidad de otros textos de Plutarco, Galeno, Cicerón, Hierocles, Sexto Empírico, Calcidio, Orígenes, el comentador anónimo al *Teeteto* de Platón, Nemesio, Porfirio, Séneca, Alejandro de Afrodisia, Epicteto, Aulo Gelio, Eusebio y Clemente de Alejandría que no habían sido incluidos en las antologías antes mencionadas.

Este trabajo es parte del resultado de un proyecto de investigación más amplio llevado a cabo en el *Center for Hellenic Studies* (Trustees for Harvard University, Washington, D.C.) durante el año académico 1999-2000. Quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a Debora D. Boedecker y Kurt A. Raaflaub, co-directores del *Center* durante mi estadía en Washington. Vaya mi gratitud a los Directores y a los *Senior Fellows* por haberme elegido como *Junior Fellow* para desarrollar mi tarea de investigación en esa prestigiosa institución. También quisiera expresar mi sincero agradecimiento a Ellen Roth, bibliotecaria del *Center* durante aquellos años y *alma mater* de la extraordinaria colección de libros y revistas especializadas que alberga esa biblioteca, por su asistencia permanente para la obtención de toda la bibliografía necesaria para mi trabajo. Mi agradecimiento en este respecto se hace extensivo a Timothy Baker, Sophie Boisseau y Temple Wright, también bibliotecarios del *Center*, quienes con una paciencia a toda prueba estuvieron siempre dispuestos a prestarme su valiosa colaboración. No quisiera dejar de mencionar aquí a Julia Annas y a Alfonso Gómez-Lobo, las dos personas que me alentaron en forma especial a presentarme al *Center*. Quisiera agradecer tam-

bién muy especialmente a Alfonso Gómez-Lobo y a Alejandro G. Vigo, consultores académicos de la colección "Los Clásicos", por haberme invitado a colaborar con este volumen para la Editorial Universitaria y por haberme hecho importantes sugerencias y críticas que ayudaron a mejorar este libro. También estoy en deuda con Brad Inwood, David Konstan y Ricardo Salles, quienes tuvieron la buena disposición de leer un trabajo mío sobre el problema de la incontinencia en el estoicismo antiguo y de hacerme llegar agudos comentarios críticos, los cuales me forzaron a repensar y formular mejor mis puntos de vista. Una sección significativa de ese texto fue incorporada a una parte sustancial de la introducción a este libro. Ricardo Salles también examinó la traducción y notas de las tres primeras secciones de este trabajo; le estoy sinceramente agradecido por sus críticas y sugerencias. También quisiera recordar a Christian Johen Paul Mileta (también *Junior Fellow* en el *Center*), quien siempre estuvo dispuesto a ayudarme cuando se me presentaba alguna dificultad en la lectura de la bibliografía alemana utilizada en este trabajo. No sólo me prestó su colaboración en este sentido, sino que también discutió varias veces conmigo la interpretación de algún pasaje en griego. Le estoy agradecido por su rigor en la discusión y por su fantástico sentido del humor. Una lectura detallada del manuscrito que hizo Alejandra Carrasco contribuyó a detectar una cantidad significativa de erratas; sus observaciones en algunos casos me obligaron a formular mejor alguna frase. Le estoy muy agradecido por su valiosa y desinteresada ayuda.

Parte importante del material incluido en este libro fue presentado en distintas oportunidades ante diferentes auditorios en la forma de conferencias o cursos. Algunas ideas desarrolladas en la Introducción y en los análisis introductorios a cada sección fueron presentadas como ponencia al XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Universidad de Puebla, México, 1999), y en un

seminario dictado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile, agosto de 1999). Una versión más extensa de La Nota Complementaria 1 fue presentada como conferencia en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile) y, más tarde, en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.[2] Una parte significativa de los textos correspondientes a las secciones B, C, D y E, así como los comentarios y notas correspondientes a dichas secciones, fue presentada en un seminario de dos sesiones en abril de 2002 en el Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile). Estoy en deuda con el auditorio y muy especialmente con José Trindade por sus comentarios y observaciones. Asimismo, los textos y notas de la sección E fueron discutidos en el contexto de un seminario de postgrado de seis sesiones que dicté en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina; mayo-junio de 2002). Vaya mi agradecimiento a los asistentes por sus preguntas y comentarios y, sobre todo, a Lena R. Balzaretti y a Luis Rateni por sus comentarios y objeciones a mi interpretación de la *Medea* de Eurípides, y a Flavia Dezzutto, Mario Salvatori y Daniel Trapani por sus comentarios y observaciones a mi interpretación de la teoría estoica de la acción. Por último, parte de este libro fue redactada durante breves estadías en la Universidad de los Andes, donde pude consultar valioso material bibliográfico.

Quiero dedicar este trabajo a mi esposa Patricia S. Vulcano, a quien debo mucho más de lo que podría expresar aquí en una lista de agradecimientos académicos. Su comprensión de mis permanentes cambios de estado de ánimo –una actitud que ningún sabio estoico aceptaría como algo razonable, sino como pro-

2 Cf. Boeri 2002.

pio del individuo "vil" o no virtuoso– y su apoyo continuo a mi tarea y proyectos fueron decisivos en mi trabajo de los últimos años. Su sorprendente sabiduría práctica y su enorme paciencia con una persona extremadamente impaciente hicieron que la tarea fuera mucho más sencilla y, en muchas ocasiones, placentera. A Patricia, mi compañera de los últimos catorce años de mi vida, le dedico este libro con amor.

M.D.B.
Buenos Aires, diciembre de 2002.

ABREVIATURAS

Acad.	Cicerón, *Academica*
M	Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*
CN	Plutarco, *De communis notitiis*
De fin.	Cicerón, *De finibus malorum et bonorum*
De nat. hom.	Nemesio, *De natura hominis*
Diss.	Epicteto, *Dissertationes*
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1972)
DL	Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*
DV	De Vogel, *Greek Philosophy* (1959)
Ecl.	Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*
EE	Aristóteles, *Etica Eudemia*
EK	Edelstein-Kidd, *Posidonius I* (1972)
EN	Aristóteles, *Ética Nicomaquea*
Ep.	Séneca, *Epistulae Morales*
H	Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* (1987-1988)
In Arist. Cat.	Simplicio, *In Aristotelis Categoriam*
LS	Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (1987)
M	Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*
PE	Eusebio, *Praeparatio Evangelica*
PH	Sexto Empírico, *Phyrrhoneae Hypotyposes*
PHP	Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis*
SR	Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*
Strom.	Clemente, *Stromateis*
SVF	Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1903-1905)
TD	Cicerón, *Tusculanae Disputationes*
Us.	Usener (1887)
VM	Plutarco, *De virtute morali*

INTRODUCCIÓN

1. Los estoicos y nosotros

A veces suele decirse que alguien ha soportado algún padecimiento "estoicamente" cuando se quiere indicar una cierta fortaleza de ánimo ante una adversidad. Los nombres de Zenón, Cleantes y Crisipo no suenan familiares a quien, sin tener un conocimiento técnico en filosofía griega, asocia con los estoicos la idea de que alguien ha padecido un sufrimiento con fortaleza de ánimo. Pero estos tres filósofos son responsables de haber dado inicio al estoicismo, una de las escuelas filosóficas griegas que tuvo mayor influencia y penetración, por distintas vías, en el pensamiento posterior. En efecto, el estoicismo es, junto con el epicureismo y el escepticismo académico, uno de los tres movimientos intelectuales más importante del helenismo, es decir la época que convencionalmente se ubica entre el período de tiempo que va desde la muerte de Aristóteles (en el 322 a.C.) hasta la batalla de Accio (en el 31 a.C.), que marca el fin de la República romana; este episodio, también convencionalmente, sirve para cerrar este fascinante período de la historia de la filosofía antigua. La importancia decisiva que tuvo el pensamiento estoico en la antigüedad tardía y, en general, en la filosofía europea posterior difícilmente puede ser exagerada. En la actualidad los estudiosos han vuelto a interesarse por la presencia de elementos estoicos en autores

tan decisivos como J. Locke, G. Leibniz, E. Kant, B. Espinosa, A. Smith o J.J. Rousseau.[1]

También sería difícil exagerar la relevancia que tienen los temas y problemas de ética, que son extensamente tratados por los estoicos del período antiguo. Esencialmente, son las mismas cuestiones que habían sido objeto de reflexión y de una detallada discusión filosófica por parte de los tres pensadores más importantes de la antigüedad clásica griega: Sócrates, Platón y Aristóteles. Entre los temas más relevantes pueden mencionarse la cuestión relativa a la explicación de la irracionalidad interna de la acción y a los problemas que suscita una falta de educación de las disposiciones del carácter, el tema de la virtud, la posibilidad del progreso moral, la responsabilidad individual, los actos apropiados o debidos y los actos verdaderamente correctos desde el punto de vista moral estricto, el problema de la felicidad y del logro efectivo de la misma como fin último de la vida humana, el estudio de los estados afectivos o emocionales y las consecuencias de llevar a cabo un curso determinado de acción estando inmerso en un estado emocional o el lugar que deberíamos darles en el plan de una vida buena, etc. La sola

[1] Sobre la influencia estoica en Kant véase la segunda parte de su 1956 (sobre todo la sección final del Prefacio –donde habla del placer como de un estado o condición patológico– y la sección XVI, que identifica la virtud con una cierta "apatía"). Sobre las conexiones estoicas en Rousseau cf. Rorty 1998. Sobre la influencia estoica en Espinosa puede consultarse con mucho provecho Spanneut 1973: 293-295 y Graeser 1991. Véase también Boeri-Vigo 2002. Sugerentes observaciones de tono estoico se encuentran en J. Locke, 1994: II cap. 2, 6, 8, 11; cap. 3, 16; cap. 5, 25 y 37. Leibniz parafrasea el "argumento perezoso" (*argòs lógos*; cf. *SVF* II 957) en su *Teodicea*, VI 30, ed. Gerhardt y en el tratado *Über das Verhängis*, p. 48-55 (ed. Guhraner). Véase también A. Smith 2002: Part VII, Section II, Chapter 1, 15-16, donde expone y comenta la doctrina estoica de la *oikeíosis*.

enumeración de estas cuestiones es suficiente para mostrar que un estudio atento de estos autores es relevante, no sólo desde una perspectiva histórica sino también desde un punto de vista sistemático. De hecho, los problemas que los estoicos antiguos discuten así como algunas de sus estrategias argumentativas y sus posiciones filosóficas merecen una consideración seria incluso en el contexto de la discusión actual de las éticas de la virtud o de la importancia del estado cognitivo de un agente en la decisión de seguir un curso determinado de acción.

El hecho de que la meta final de la reflexión filosófica del estoico deba servir para proporcionar una vida mejor y de que, aparentemente, no es válida la búsqueda del saber por el saber mismo ha dado lugar para decir que las escuelas helenísticas en general y la estoica en particular no tuvieron desarrollos teóricos importantes, sino que sólo estaban preocupadas por cuestiones de índole práctica.[2] Este tipo de juicio forma parte de los lugares comunes o de las generalizaciones que, como toda generalización, contiene a menudo un núcleo de verdad. Pero si el asunto se examina con un poco más de cuidado, se advierte que esa generalización, tomada en sentido absoluto, resulta falsa o al me-

[2] Entre los tres estilos de vida distinguidos por los estoicos antiguos (teórico, práctico y racional; DL VII 130; cf. *SVF* III 687), el mejor es el racional. La vida del filósofo teórico, o la actividad contemplativa del filósofo, tal como es descripta por Aristóteles en *EN* X 10, no era para los estoicos una vida particularmente valiosa. De hecho, Crisipo, el tercer escolarca de la Stoa antigua, atacó a los defensores de ese tipo de vida y condenó los placeres derivados de la pura contemplación intelectual (véase Plutarco, *SR*, 1033C-D). Esto no significa, sin embargo, que los estoicos no estuvieran interesados sin más en la "búsqueda desinteresada de la verdad", pero en su opinión la razón fundamental para ejercer la contemplación filosófica era comprender la naturaleza, de acuerdo con la cual hay, según los estoicos, que vivir.

nos altamente dudosa. Como en las otras escuelas helenísticas, encontramos en los estoicos importantes desarrollos de lo que podríamos denominar "filosofía teórica", un desarrollo muy marcado de un lenguaje técnico y una actitud filosófica consistente en desafiar las posiciones de los representantes del rico pasado filosófico griego y en adaptar los términos técnicos acuñados por Platón y Aristóteles a su nueva ontología corporeísta.[3]

Esto solo, sumado a la relevancia y actualidad de algunos de los problemas discutidos por los estoicos –el bien, la acción correcta e incorrecta, el interés por los semejantes que comparten nuestra condición de seres racionales, el valor de la vida virtuosa como bien básico, etc.– ya justificaría el hecho de concentrarse en la lectura y estudio de estos textos fascinantes del pensamiento antiguo, pues ellos contienen planteos filosóficos novedosos en su momento y todavía interesantes en el presente.

2. *El comienzo de la historia: Zenón llega a Atenas*

A la llegada de Zenón de Citio –una ciudad de Chipre– a Atenas (alrededor del 312 a.C.) la Academia y el Liceo seguían activos. Es muy probable que en esa época cualquier persona aspirante a filósofo tuviera todavía que prestar atención a las doctrinas filosóficas de Sócrates, Platón y Aristóteles. En los textos del estoicismo antiguo encontramos fuertes evidencias de que al menos los tres primeros jefes de la escuela estaban familiarizados con Sócrates. Esto se hace particularmente manifiesto en algunas posiciones fundamentales del "Sócrates platónico", tal como son descritas en los diálogos *Laques, Lisis, Gorgias, Protágoras, Menón* y algunas secciones significativas del *Eutidemo,* pero tam-

[3] Sobre este punto me permito remitir a Boeri 1999 y 2001.

bién en algunas discusiones del Sócrates de Jenofonte, tal como se encuentran en los *Memorabilia*–, en Platón –particularmente el Platón de *República* IV y algunos pasajes de *Leyes*–[4] y probablemente en algunas posiciones éticas fundamentales de Aristóteles (una cuestión que, sin embargo, es mucho más discutible).

Aristóteles había caracterizado al virtuoso como aquel que ha educado su carácter de un modo tal como para "complacerse y dolerse como se debe", lo cual en cierto modo significa aprender a no desear lo que no se debe.[5] En mi opinión, en éste, como en muchos otros temas, Aristóteles puede haber ejercido una cierta influencia en los estoicos, y éstos parecen haber llevado algunas de sus tesis hasta el extremo.[6] En efecto, el virtuoso aristotélico reaparece en el estoicismo en la figura del sabio, quien no sólo ha educado su carácter para no desear lo que no debe sino que además nunca se equivoca, no hace suposiciones

[4] Zenón de Citio escribió una *República*, de la que se conservan algunos fragmentos (cf. *SVF*, I 248; 257, 259, 260-262). Sobre la teoría política de Zenón y sus influencias cínicas véase Schofield 1999: 104-111; 147-157.

[5] Cf. *EN*, 1104b11-13; véase también *EN*, 1179b24-32, donde Aristóteles enfatiza el hecho de que las pasiones o estados emocionales (*páthe*) pueden ser moderados o cultivados si el agente es capaz de establecer las disposiciones del carácter correctas, de modo que hay que estar preparado de antemano, por medio de un adecuado entrenamiento de las disposiciones habituales, para manejar los estados emocionales (en el ejemplo de Aristóteles, "complacerse" y "odiar") de una manera adecuada.

[6] Esto dicho contra la tesis de Sandbach 1985, de que los primeros estoicos no conocieron los escritos aristotélicos y que, en caso de haberlos conocido, su influencia sobre el estoicismo fue insignificante. Esta posición tiene su antecedente más importante en Bignone, quien sostuvo que el Aristóteles que se leía públicamente y que podía conocerse (especialmente fuera del Liceo) era el Aristóteles de los diálogos (cf. Bignone, 1936: vol. I, 33-34; 68). En contra de Sandbach se han manifestado Sorabji 1988: 150-153, Hahm 1991 y Engberg-Pedersen 1990, entre otros. He tratado de argumentar en contra de la tesis de Sandbach en Boeri 1993, 1996 y 1997.

falsas, no opina y no es afectado por ningún estado emocional. Dicho de otro modo, su vida y su acción son *completamente racionales* y, por lo tanto, se encuentra completamente libre de pasiones o estados emocionales (*apathés*; cf. texto **118**). La figura del sabio estoico fue proverbial en la antigüedad y no faltaron críticos que cuestionaron la tesis estoica de que el sabio es una persona "libre de pasiones", pues hacía de él un sujeto absolutamente deshumanizado o, en el mejor de los casos, lo convertía en una especie de construcción teórica imposible de encontrar en la realidad. Estas críticas, vale la pena decirlo, no carecen de fundamento; el solo hecho de saber que, en la concepción estoica ortodoxa, un sabio *nunca* se equivoca ni cambia de opinión (porque, argumentaban los estoicos, su estado epistémico no es la opinión –*dóxa*– sino el conocimiento –*epistéme*–) hace difícil concebir la existencia de un individuo de estas características. Panecio, un estoico del período medio, en un intento por humanizar la figura del sabio, argumentaba que pasamos la mayor parte de nuestro tiempo con personas que revelan ciertos rasgos virtuosos, no con personas que sean perfecta o absolutamente virtuosas (cf. Cicerón, *De officiis*, I 15). Conviene aclarar, sin embargo, un malentendido que es necesario descartar desde el principio para que, aun cuando uno no comparta la posición estoica, sea capaz de comprenderla: el sabio estoico no es un individuo que, por el hecho de estar libre de pasiones, se encuentre en un estado de absoluta inactividad. Tampoco se trata de una persona que carece *completamente* de estados afectivos en general. Por el contrario, el hecho de encontrarse liberado de las pasiones, sentimientos o emociones característicos de aquellos agentes morales que son no virtuosos le permite, *al menos teóricamente*, llegar a un estado de máxima actividad racional y es capaz además de mostrar una comprensión cabal de la afectividad humana gracias a un correcto ejercicio de su razón.

En una distinción probablemente tardía algunos estoicos sostuvieron la (en principio extraña) teoría de que el sabio o virtuoso no tiene pasiones sino sólo "pasiones o emociones correctas o positivas" (*eupátheiai*; textos **91-92**). Es más, ésta parece ser en cierto modo una exigencia del estado característico del sabio. Los estados emocionales adecuados o correctos, propios del estado afectivo del sabio estoico, son alegría (*chará*), precaución (*eulábeia*) y deseo o anhelo racional (*boúlesis*). Cada uno de estos estados emocionales correctos se opone a uno de los cuatro estados emocionales básicos o primarios que son propios de cualquier agente que no es sabio: la alegría se opone al placer (*hedoné*); la precaución, que es una "evitación racional", se opone al temor (*phóbos*); el deseo o anhelo racional se opone al apetito o deseo irracional (*epithymía*). Curiosamente, no hay ningún estado emocional correcto que se oponga al dolor o aflicción (*lýpe*) como un estado emocional correcto. La teoría estoica de los estados emocionales correctos sirve para entender en qué sentido los estoicos pueden decir que el sabio está libre de pasiones o estados emocionales (*páthe*), pues esta afirmación no significa que carece de estados emocionales sin más, sino que carece de deseos irracionales desobedientes a la razón, que es lo mismo que decir, según los estoicos, que carece de "impulsos excesivos" y de "movimientos irracionales del alma contrarios a la naturaleza".[7] La doctrina de los estados emocionales correctos es, de todos modos, muy controvertida. Por un lado, no tene-

[7] Para las definiciones estoicas canónicas de "pasión" o "estado emocional" (*páthos*), véase los textos incluidos en la Sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones", apartado E.3. Una discusión actualizada del problema puede verse en Sorabji 2000: especialmente caps. 1-2 y 6-7. Para un enfoque un poco más heterodoxo del problema me permito remitir de nuevo a Boeri-Vigo 2002.

mos suficientes textos en los que se la discuta en detalle; por otro lado, la cuestión es en sí misma complicada pues, aunque los estoicos parecen haber sostenido que el sabio es aquel que se encuentra libre de pasiones o estados emocionales, está sujeto, de todas maneras, a ciertos estados afectivos, aun cuando tales estados afectivos sean "correctos". Uno podría sugerir que, debido a su estado cognitivo ("conocimiento"; *epistéme*), el sabio es capaz de analizar sus representaciones (*phantasíai*) de un modo completamente diferente al que lo haría cualquier agente no sabio estoico: de un modo completamente racional, sin que haya la menor injerencia de un estado afectivo en el ejercicio de la razón.[8] Así, si una pasión o estado emocional (*páthos*) es un movimiento irracional del alma o un impulso excesivo (textos **71-73**), el sabio deberá estar completamente libre de emociones. Más aún, si una pasión involucra una creencia de que algo es bueno o malo, el correcto estado afectivo y cognitivo del sabio le permitirá evaluar adecuadamente el estado de cosas para determinar que lo que se está aproximando no debe ser temido, por ejemplo, sino que ante ello debe tener precaución.

Aunque las conexiones entre los estoicos antiguos y su pasado filosófico inmediato no siempre son lo claras que uno quisiera, con frecuencia es posible encontrarse con discusiones estoicas que parecen estar pensando en alguna posición socrática, platónica o aristotélica. En algunos casos el autor estoico parece avalar alguna de esas posiciones, en otros toma distancia e incluso se muestra crítico. Hay pocos casos en los que uno pueda decir que la tesis que un estoico está defendiendo no tiene un cierto vestigio de las discusiones que pocos años antes de la llegada de Zenón de Citio a Atenas eran vigorosamente debatidas por platónicos y aristotélicos.

[8] Para más detalles sobre este punto, véase la Nota Complementaria 1.

3. *Componentes socráticos y cínicos en la ética del estoicismo antiguo*

Los estoicos se consideraban a sí mismos como discípulos más o menos directos de Sócrates y, por lo que puede inferirse de los textos más representativos en las cuestiones más técnicas (como la *akrasía*), del Sócrates de los primeros diálogos platónicos;[9] por lo que cuenta Diógenes Laercio (VII 2), sin embargo, el retrato del Sócrates de Jenofonte también fue decisivo en el estoico Zenón, quien decidió dedicarse a la filosofía después de leer el libro II de los *Memorabilia*. Tanto Jenofonte como Platón coinciden en un punto importante: Sócrates sólo discutía cuestiones relativas a aquello que hace buenos a los seres humanos, como individuos y como ciudadanos. Según Jenofonte, Sócrates no habla de "la naturaleza de todas las cosas", de "filosofía natural", de lo que los sofistas llamaban *kósmos* (*Memorabilia*, I 1, 11). La disciplina más importante era para Sócrates la política y la cuestión central ligada a ella: la justicia (*Memorabilia*, IV 2, 8-23). El conocimiento de lo que hace buenos o mejores a los seres humanos es condición de un carácter libre y noble; la ignorancia, en cambio, hace esclavo al hombre.[10] Esta posición socrática, que presupone una verdadera redefinición de los bienes y que los identifica con el conocimiento y la virtud, reaparece en la fórmula estoica: "la *verdadera*

[9] Mucho más tarde el estoico Epicteto todavía recuerda la sentencia socrática "una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre" (Platón, *Apología*, 38a) en el contexto de su doctrina del "uso correcto de las representaciones" (*Diss.*, III 12, 14-15; véase también I 26, 18 y II 18, 24-26).

[10] Para Sócrates el verdadero "tesoro" o la verdadera riqueza es la virtud (Jenofonte, *Memorabilia*, IV 2, 9). Véase también la prescripción platónica respecto de lo innecesario que resulta para los perfectos guardianes de la ciudad el oro y plata que proceden de los hombres si ya tienen el oro y plata que vienen de los dioses (*República*, 416e-417a). La sugerencia platónica es sin duda muy irónica en el contexto, pero los perfectos guardianes son, en cierto modo, virtuosos socráticos.

riqueza es un bien y la *verdadera* pobreza un mal; la *verdadera* libertad es un bien, en tanto que la *verdadera* esclavitud un mal. Por eso solamente el excelente o virtuoso (*spoudaîos*) es rico y libre, en tanto que el vil (*phaûlos*) es, por el contrario, pobre, ya que está privado de las inclinaciones hacia la <verdadera> riqueza y, a causa de una disposición servil en él, es un esclavo" (Estobeo, *Ecl.*, II 101, 14-20. Cf. también Cicerón, *Paradoxa Stoicorum* V).

En los restos fragmentarios del estoicismo antiguo encontramos tres tesis típicamente socráticas: (*i*) la virtud es conocimiento, (*ii*) entre las virtudes hay unidad (Platón, *Protágoras*, 331e; 359b; 361a-b.), y (*iii*) la virtud y la felicidad son lo mismo.[11] Suele decirse que tanto Sócrates como sus herederos estoicos sostuvieron teorías "intelectualistas". En las discusiones que encontramos en los filósofos antiguos una posición es intelectualista si sostiene las siguientes tesis:

a) La virtud es conocimiento y éste es necesario y suficiente para actuar correctamente.[12] Quien conoce lo que es bueno, actuará de acuerdo con ello, o sea hará lo bueno. En palabras del Sócrates platónico, "la única mala acción es estar privado de co-

[11] Véase Estobeo, *Ecl.*, II 59, 4-60, 80; 63, 6-10; Galeno, *PHP*, p. 434, ed. De Lacy; DL VII 87. Un estudio detallado sobre la influencia socrática en los estoicos puede encontrarse en Striker 1996: 316-324 y, más recientemente, Alesse 2000: caps. 4 y 9. Para una interpretación de conjunto de las posiciones socráticas cf. Gómez-Lobo 1998 y Brickhouse-Smith 2000.

[12] Sin duda, esto es una simplificación. La tesis socrática de que la virtud es conocimiento debe ser cuidadosamente examinada; algunos influyentes intérpretes enfatizan que el conocimiento es una condición necesaria y suficiente para la virtud moral. Que es una condición necesaria significa que si un agente actúa moralmente, tiene conocimiento moral; que es una condición suficiente significa que si un agente tiene conocimiento moral, actuará moralmente (cf. Santas 1993; Irwin 1995: caps. 3-4).

nocimiento" (Platón, *Protágoras*, 345b5). Crisipo parece seguir a la letra esta sugerencia cuando dice que habría únicamente una virtud (conocimiento) y un solo vicio (ignorancia).[13]

b) El vicio y, en general, las malas acciones no son más que ignorancia. Esto significa que quien actúa mal no lo hace "de buen grado" o "en forma voluntaria" (*hekón*; Platón, *Gorgias*, 468b1-e5; 509e).

c) La tercera tesis conecta lógicamente las dos anteriores: todo el mundo *desea* o *quiere* lo que es bueno. Nadie elige voluntariamente lo que es malo; ésta es la conclusión de un argumento ofrecido por el Sócrates platónico, que puede resumirse en los siguientes pasos: 1) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos; 2) las cosas malas dañan al agente, pero 2.1) nadie quiere ser dañado ni ser miserable e infeliz. De aquí que 3) quien elige las cosas malas cree que son buenas.[14] El que obra mal no lo hace porque *quiere* o *desea* obrar mal, sino porque ignora lo que es verdaderamente bueno. El agente *cree* que lo que está haciendo es bueno, pero en realidad no lo *sabe*. Si alguien hace lo que es malo, sólo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien. El que conoce lo que es justo, por ejemplo, será una persona justa y actuará con justicia (Platón, *Gorgias*, 460b). Pero si esto es realmente así, ¿cómo se explican aque-

[13] Citado por Galeno, *PHP*, VII 2, 436, 10-15. véase también Estobeo, *Ecl.*, II 59, 4-60, 8 (LS 61H), II 63, 6-10 (LS 61D) y DL VII 97.

[14] Platón, *Menón*, 77b-78b. Estas son las llamadas "paradojas socráticas": a) nadie desea los males, b) todo el que va en busca de males lo hace involuntariamente (cf., además del pasaje del *Menón* recién citado, *Protágoras*, 358c y *Gorgias*, 468c). Estas tesis son paradójicas porque, desde el punto de vista del sentido común, es más o menos natural que uno se dañe a sí mismo sabiendo que lo está haciendo y que el agente lleve a cabo lo que es incorrecto sabiendo que es incorrecto.

llos casos en los que el sujeto "sabe" que lo que está por hacer es malo para sí mismo pero, de todos modos, lo hace? O sea, ¿cómo se explica la acción incontinente (*akrasía*)?

La respuesta que parece haber dado el Sócrates platónico y que, de un modo explícito, dieron los estoicos es: eliminando el conflicto entre partes antagónicas del alma. La identificación socrática de lo bueno con lo placentero muestra que no sería correcta la explicación de la incontinencia (*akrasía*) como el resultado de "ser dominado por el placer".[15] En el caso concreto de los estoicos, lo racional y lo irracional no son dos partes distintas del alma sino dos modos en que puede comportarse nuestra alma como un todo.[16] El Sócrates platónico, tal como es presentado en el diálogo platónico *Protágoras*, propone un caso extremo consistente en ignorar o no tener en cuenta los componentes emocionales o afectivos de la psicología humana o, lo que es lo mismo, en reinterpretar tales componentes como un juicio que describe lo que es bueno o malo. La negación de la incontinencia, entonces, debe vincularse no sólo a la identidad entre virtud y conocimiento sino también a la identidad entre vicio e ignorancia. Este mismo modo de interpretar la cuestión de los componentes emocio-

[15] Cf. Platón, *Protágoras*, 355a-356a. Que la incontinencia es "ser dominado por el placer o por lo inferior de uno mismo" es la explicación que ofrece Platón en *República*, 430d-432d (cf. la siguiente sección de esta introducción). La posición final de Platón es que cada persona es su propio enemigo y sus mejores victorias son sobre sí mismo (*República*, 430e; *Leyes*, 626d). Ésta es la misma psicología que se encuentra en Aristóteles: si el agente domina sus deseos irracionales y actúa siguiendo no el apetito sino la razón, será continente; si ha educado su carácter para complacerse y dolerse como se debe, será temperante (*EN*, 1104b4-13; 1105a6-7).

[16] Más detalles sobre esta cuestión se encuentran en la sección 4 de esta Introducción. Para los pasajes estoicos más significativos, cf. la sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones".

nales del ser humano reaparece en los estoicos antiguos, quienes sostienen que una pasión no es más que una razón perversa e intemperante que surge de un juicio malo y erróneo (cf. texto **73**).

El otro aspecto importante de la ética socrática –que tiene conexión con la posición estoica– es el del bien (*tò agathón*). Sócrates habla permanentemente de la importancia decisiva del conocimiento para la vida de la virtud y de la importancia de la virtud para la vida feliz. La pregunta socrática fundamental, tal como es recogida por Platón, es "¿cómo hay que vivir"? (Platón, *Gorgias*, 487e-488a; 500c. *República*, 352d). Para intentar responder a esa pregunta hay que saber cuál es la relación existente entre conocimiento (*epistéme*), virtud (*areté*) y felicidad (*eudaimonía*).[17] Las virtudes se refieren a la sabiduría y ésta al bien; esto parece indicar que la noción de "bien" (*agathón*) es prioritaria respecto de "virtud", "sabiduría" o "conocimiento". Pero aquí hay un problema, porque para Sócrates algo es verdaderamente bueno cuando el agente hace un *correcto uso* de ello, y sólo es posible hacer un uso correcto de algo cuando uno tiene conocimiento (*epistéme*) o sabiduría (*sophía* o *phrónesis*, según los contextos). Si uno pregunta "¿en qué consiste la felicidad para Sócrates"? se podría responder que "consiste en la posesión de cosas buenas". Pero además hay que decir que dichas cosas son buenas cuando se las usa correctamente (Platón, *Gorgias*, 478-480; *Eutidemo*, 279-281). A su vez, si se pregunta "¿qué es la virtud"? la respuesta es "conocimiento", y si se pregunta "¿conocimiento de qué?" la respuesta suele ser que es un conocimiento del bien que incluye la virtud (Platón, *Laques*, 199ass.; *Cármides*, 173d-175a). O sea, parece que este tipo de discusión inevitablemente nos hace caer en un argumento cir-

[17] Una discusión detallada de las distintas interpretaciones sobre qué es la virtud en Sócrates puede verse en Santas 1979: cap. 6 y Vlastos 1991: cap. 8.

cular pues tanto el bien como el conocimiento parecen presuponerse entre sí. La dificultad puede superarse, sin embargo, si se pone atención a la identidad existente entre conocimiento y bien; ése es el modo en que parecen haber entendido el problema los estoicos cuando argumentan que "sólo lo noble o bello –que es convenientemente identificado con el conocimiento– es bueno" (Cicerón, *Paradoxa Stoicorum*, I; *De fin.*, III 11; 21; Plutarco, *SR*, 1038D-1040D; DL VII 101).

Hay un pasaje del *Eutidemo* platónico (278e-281e) que resulta especialmente importante para la reconstrucción de la probable doctrina socrática del bien y que constituye, creo, un antecedente decisivo en la doctrina estoica del bien y de los indiferentes. El punto de partida, que es aceptado sin discusión y sin necesidad de argumentar a su favor, es que todo el mundo quiere "que le vaya bien" (*eû práttein*) o "ser feliz" (*eudaimoneîn*; 278e3-279a1; en 280b6 "irle bien a uno" y "ser feliz" son equiparados).[18] Sócrates comienza por enumerar una lista de bienes o de probables candidatos a ser incluidos entre los bienes: riqueza, salud, belleza, nobleza de origen, talentos, honores, etc. Todas estas cosas son aceptadas como bienes casi sin discusión por cualquier persona. Pero si son aceptadas como bienes, indi-

[18] Esto es lo que Vlastos llama "el axioma eudemonista" (cf. su 1991: 203). En el curso del argumento Sócrates muestra no sólo que la gente cree que el éxito (*eutychía*) es el mayor de los bienes (279c7-8; 279d6), sino también que la sabiduría puede ser identificada con el éxito pues hace que las personas tengan más éxito o "buena fortuna"; y eso es así porque *la sabiduría nunca se equivoca* (280a7-8). Esta idea socrática es retomada por los estoicos e incorporada sin discusión en el ideal del sabio, aquel cuyo estado cognitivo es "conocimiento", razón por la cual no duda, no vacila, no opina, no ignora nada y nunca se equivoca (cf. Estobeo, *Ecl.* II 111, 17-112, 8). La infalibilidad del sabio estoico no es gnoseológica sino moral, ya que el sabio no es omnisciente.

ca Sócrates, también deberá aceptarse, si se quiere que la lista sea completa, que las cualidades del alma, las virtudes, también son bienes: justicia, templanza, valentía y sabiduría o prudencia. Como es habitual, el argumento socrático se desarrolla haciendo distinciones que van modificando de un modo paulatino la tesis inicial. T1: "la felicidad consiste en la posesión de bienes". Pero el agente puede *poseer* los bienes y *no usarlos*. Ahora bien, si no usa los bienes que posee, no podrá obtener un beneficio de ellos y si no se beneficia no será feliz. La felicidad, por lo tanto, no puede consistir *solamente* en la posesión de bienes. T2: Si lo dicho antes es cierto, la felicidad deberá consistir no sólo en la posesión de los bienes sino también en su uso. Pero, de nuevo, el solo uso de los bienes no es suficiente para obtener un beneficio de ellos, porque si el agente los usa incorrectamente más que beneficiarse se perjudicará (es decir, los bienes pueden dañar al agente si éste los usa mal). T3: la felicidad deberá ser entonces *la posesión y el uso correcto* de los bienes, es decir "el uso sabio" de los bienes. Mediante algunos ejemplos Sócrates muestra que el uso correcto de un bien depende de la sabiduría (*sophía*). Como es habitual, los ejemplos proceden de las artes o habilidades técnicas (*téchnai*); por ejemplo, el uso correcto de las herramientas y el modo correcto de cómo trabajar la madera depende del conocimiento de la carpintería.

El otro tema relevante de este pasaje del *Eutidemo* tiene que ver con la doctrina estoica de los indiferentes: si el único bien en sentido estricto es aquel que no depende de otra cosa para ser un bien, y si solamente el conocimiento –que se identifica con la virtud– no depende de otra cosa para ser un bien, cabe preguntarse cuál es el lugar que ocupan aquellas cosas que el sentido común denomina "bienes". Sócrates responde: las cosas que habitualmente se tienen por bienes no son en sí mismos y por naturaleza bienes (*ou... kath' hautà péphyken agatá*; 281d4-5; esto incluye a las

virtudes justicia, templanza y valentía),[19] sino que si la ignorancia ejerce su control sobre ellos son males más grandes que sus opuestos. Pero si la prudencia (*phrónesis*) y la sabiduría (*sophía*) ejercen su control, son los más grandes bienes. En sí mismos, sin embargo, ninguno de ellos posee valor (281d8-e1) o, dicho de otro modo, no son ni buenos ni malos, son "indiferentes" desde el punto de vista axiológico (*oudetéra autôn oudenòs áxia*). Los estoicos retoman esta idea, profundizándola en un sentido y modificándola en otro: los denominados "bienes" (riqueza, belleza, reputación, salud, etc.) no son bienes en sentido estricto, ni siquiera cuando están acompañados de conocimiento y, aunque son indiferentes desde el punto de vista del valor absoluto, algunos poseen un cierto valor selectivo (*axía eklektiké*; los "indiferentes preferidos": riqueza, salud, belleza, reputación, placer), en tanto que otros poseen un disvalor no selectivo (*apaxía apeklektiké*; los "indiferentes dispreferidos": pobreza, enfermedad, fealdad, falta de reputación, dolor; cf. textos **105-106**).

He reparado en estos pasajes del *Eutidemo* platónico porque creo que contienen un argumento socrático cuyas premisas y conclusión fueron tomadas seriamente por los estoicos. Como para el Sócrates platónico, también para los estoicos la sabiduría o el conocimiento es la condición fundamental de todos los bienes inventariados, pues ninguno de esos bienes es bueno por sí solo.[20] Me gustaría destacar aquí el hecho de que los estoicos antiguos parecen haber tomado en cuenta esta posición socrática sobre el bien y haberla profundizado, porque aunque aceptaron como su

[19] Cf. también Platón, *Menón*, 87d-89a.

[20] Como vimos recién, para los estoicos ninguno de los bienes habitualmente considerados como tales son, en rigor, bienes, ni siquiera cuando están acompañados de conocimiento.

punto de partida que la virtud, la felicidad y el conocimiento son una y la misma cosa, sostuvieron que aquello que puede ser usado bien ("correctamente" en la versión socrática) y mal ("incorrectamente" en la versión socrática) no es un bien en sentido estricto (cf. texto **105**). Y, puesto que es posible usar la riqueza y la salud bien o mal, se sigue que no son bienes en sentido estricto ya que sólo son bienes condicionales o, dicho en lenguaje técnico estoico, indiferentes preferidos por contener un cierto valor selectivo. Pero para que algo *X* sea un bien en sentido estricto, debe ser un bien incondicional y ese requisito únicamente lo satisface la virtud que, como Sócrates, los estoicos identifican con el conocimiento. Esta posición se conecta de un modo directo con la tesis socrática de que nada es bueno, excepto un cierto tipo de conocimiento (*epistéme*; *Eutidemo*, 281e4-5 y, sobre todo, 292b1-2), y las demás cosas no son bienes o, en el mejor de los casos, solamente lo son en un sentido derivado.

Para terminar con este apartado, veamos algunas breves precisiones sobre la influencia cínica en los estoicos. La escuela cínica fue fundada por Antístenes, defensor de la vida natural y enemigo de todo lo convencional; predicó y practicó la austeridad hasta niveles exagerados. La tesis de Antístenes, testimoniada por Jenofonte (*Simposio*, IV 34), de que la riqueza y pobreza no es la que uno tiene en su casa sino en su alma tuvo un impacto significativo en la teoría estoica de que la verdadera riqueza es un bien y la verdadera pobreza un mal (véase el pasaje de Estobeo, *Ecl.*, II 101, 14-20 antes citado), aunque esa posición puede remontarse directamente al mismo Sócrates. En realidad, el ejemplo que ofrece Antístenes muestra que, de hecho, la riqueza no es sin más garantía de la felicidad pues muchos que son (convencionalmente) ricos, están profundamente insatisfechos y, en definitiva, son infelices: esas personas están, en realidad, enfermas y son dignas de compasión (Jenofonte, *Simposio*, IV 35-37). Hay que recordar

que Crates de Tebas, el discípulo de Diógenes el cínico, fue maestro de Zenón (cf. DL VII 2); la concepción estoica según la cual una persona es verdaderamente justa cuando obedece la ley que existe por naturaleza así como el cosmopolitismo estoico tienen su origen en los cínicos.[21] También lo tiene la definición de Zenón del fin como "vivir según la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la virtud".[22] Según Crisipo, para el bueno la pérdida de su fortuna es como la pérdida de una dracma.[23] Esto recuerda de inmediato la anécdota, muy probablemente cierta, que cuenta cómo Diógenes de Sínope convenció a Crates de que se deshaga de sus tierras y de que arroje al mar su dinero (DL VI 87).

Lo que es más difícil de evaluar es el significado filosófico de estos actos, aunque ciertamente pueden conectarse con las tesis paradójicas postuladas por los estoicos de que la "verdadera riqueza" (que, desde luego, no significa dinero) es un bien y la "verdadera pobreza" (que necesariamente no significa falta de dinero) un mal, y por eso sólo el excelente (el sabio o virtuoso) es rico y el vil pobre (Estobeo, *Ecl.*, II 101, 14-20). Esa redefinición de la noción de bien sin duda está presente en los cínicos pero, como sugerimos antes, su origen muy probablemente debe remontarse a Sócrates.[24] Como Sócrates, Antístenes sostenía que "la virtud es autosuficiente para la felicidad, pues la felicidad no necesita más que la fuerza socrática. Y la virtud lo es de ac-

[21] Para la tesis estoica, véase DL VII 128; Cicerón, *De legibus*, I 44; Clemente, *Strom.*, IV 26 (=*SVF* III 327). Para el cosmopolitismo cínico cf. DL VI 38, 72 y 98 con los comentarios de Schofield 1999: 141-145.

[22] Para el estoico Zenón cf. DL VII 87; Estobeo, *Ecl.*, II 64. Para la posición cínica cf. DL VI 104.

[23] Véase Plutarco, *SR*, 1043E; 1048B.

[24] Véase también Jenofonte, *Memorabilia*, IV 2, 9 y Platón, *República*, 416d-417a.

ciones y no precisa de una gran cantidad de discursos teóricos (*lógoi*) ni de enseñanzas o lecciones (*mathémata*). Y el sabio es autosuficiente" (DL, VI 11). Dado que el sabio es autosuficiente, es el único que puede gobernarse a sí mismo; el paralelo estoico de esta posición aparece en un significativo pasaje en el que se enfatiza que los sabios no sólo son libres sino también reyes, ya que la realeza es algo propio del hombre independiente, algo que solamente puede darse entre los sabios (DL VII 122). Nuevamente, tanto la posición cínica como la estoica podrían remontarse a Sócrates, cuando éste afirma que aquellos que ignoran qué es la justicia, qué la injusticia, qué la piedad y la impiedad, qué la valentía y qué la cobardía deben ser llamados esclavos (Jenofonte, *Memorabilia* I 1, 16).

Por último, las excentricidades de Diógenes el cínico (como su costumbre de masturbarse en público, vivir en un tonel, comer carne cruda o caminar descalzo por la nieve) pueden haber sido parte de una puesta en escena de su papel de "Sócrates enloquecido" (*Sokrátes mainómenos*), como se dice que lo llamó Platón (DL VI 54). Pero el estoico Crisipo, según el testimonio de Plutarco (*SR*, 1044B), cita este tipo de conducta con elogio, lo cual parece indicar que consideraba tales actos como una parte seria de la posición moral de los cínicos.

4. El monismo psicológico estoico y la explicación de la incontinencia o debilidad práctica

En un significativo pasaje de *República* IV (430d-432d) Platón indica que cuando uno dice que es dueño de sí mismo quiere decir que en su alma hay algo superior o mejor (*béltion*) y algo inferior o peor (*cheîron*). Cuando lo mejor domina sobre lo peor se dice que una persona es dueña de sí misma; cuando ocurre lo contrario, se dice que uno es esclavo de sí mismo y es

intemperante (cf. también *República*, 439e-440a, donde se narra la anécdota de Leoncio, y Aristóteles, *EN* 1168b34-35). He citado estos pasajes porque en ellos se ve con claridad el modo en que se explica la irracionalidad interna sobre la base de un modelo psicológico que entiende el alma como una totalidad de partes en conflicto, y la conducta incontinente se explica como el triunfo de los deseos irracionales sobre los componentes racionales, es decir, como el triunfo de lo peor que hay en nosotros. La identificación de la virtud con el conocimiento y la interpretación de la incontinencia como un error intelectual son muy difíciles de reconciliar con la teoría de la virtud y la motivación racional vistas desde la perspectiva de un modelo psicológico que presupone la existencia de partes del alma en conflicto. Pero los estoicos ortodoxos parecen haber defendido un modelo psicológico que, aun presuponiendo partes (los cinco sentidos, la facultad del habla, la de la procreación y lo rector), no son partes *en conflicto*. Como el Sócrates platónico, pensaron que si el conocimiento está efectivamente presente en la persona tiene el poder suficiente como para dirigir la acción en la dirección correcta. La mala conducta de un agente se debe sólo a la ignorancia del bien (Platón, *Protágoras*, 352a7-356e4).

Desde Zenón de Citio (y al menos hasta Posidonio en el siglo I a.C.) los estoicos defendieron una psicología que no reconoció la distinción "parte racional"-"parte irracional". Siguiendo a Zenón, Crisipo distinguió ocho partes del alma: los cinco sentidos, la facultad del habla (*tò phonetikón*), la facultad de la procreación (*tò spermatikŏn*) y "lo rector" del alma (*tŏ hegemonikŏn*). Dentro de lo "rector" distinguió, a su vez, cinco facultades o capacidades (*dynámeis*): representación (*phantasía*), razón (*lógos*), asentimiento (*synkatáthesis*) e impulso (*hormé*; cf. texto **66**). Con su rechazo del conflicto psicológico los estoicos interpretaron la virtud y el vicio como disposiciones de la par-

te rectora del alma, es decir como diferentes estados o disposiciones de una misma entidad. Lo pasional (*to pathetikón*) y lo irracional (*to álogon*) no se distinguen de lo racional sino que la misma parte del alma (*tautŏ tês psychês méros*, a la que llaman "pensamiento" o "mente" –*diánoia*– y "lo rector") se vuelve vicio y virtud, pero el alma no contiene nada irracional en sí misma como algo distinto de ella (textos **73** y **80**). Así pues, reelaboran la posición socrática que evita tratar el problema de la irracionalidad en términos de conflicto psicológico interno. No hay conflicto porque la pasión (*páthos*) no es diferente de la razón (*lógos*); una pasión o estado emocional no es más que una razón perversa (*ponerós*) e intemperante (*akólastos*). Entre razón y pasión no hay conflicto (*diaphorá*) o guerra civil (*stásis*), sino una especie de "conversión" (*tropé*) de la razón misma hacia dos direcciones o estados diferentes.[25]

Este modelo diacrónico de oscilación entre un estado de lo rector del agente y otro permite explicar la debilidad psicológica sin recurrir al modelo sincrónico del conflicto entre diferentes partes del alma. El sujeto, según los estoicos, no advierte este cambio o conversión debido a su agudeza y velocidad; ésa es la razón de que no nos demos cuenta de que es la misma parte del alma aquella con la cual tenemos apetitos (*epithymeîn*), nos arrepentimos (*metanoeîn*), estamos iracundos (*orgízesthai*) y sentimos temor (*dediénai*; cf. texto **81**). Aunque en el modelo psicológico estoico no hay conflicto entendido como una lucha de distintas partes del alma, hay sin duda un conflicto de creencias opuestas. El agente que se muestra renuente a dar asentimiento a una proposición o a otra (proposiciones que

[25] Véase texto **81**. Para una discusión del llamado "modelo de oscilación", cf. Joyce 1995: 327-328.

describen un determinado estado de cosas; por ejemplo, "lo correcto es beber con moderación" o "lo correcto es beber sin moderación") sin duda exhibe un cierto conflicto de creencias. El asentimiento a uno u otro tipo de proposición determinará la calidad de su acción; si el agente asiente a la proposición intemperante muestra su debilidad psicológica y pone de manifiesto su estado cognitivo: opinión (*dóxa*) o, lo que es lo mismo, "suposición débil" (*asthenès hypólepsis*). Éste es el caso de Medea, un ejemplo favorito del estoico Crisipo para ilustrar un estado de falsa creencia o engaño, en el que el agente se muestra vacilante, cambia de opinión permanentemente, oscila entre tomar la decisión correcta o incorrecta pero, finalmente, siempre toma la incorrecta (Cf. Eurípides, *Medea*, v. 1078, citado por Crisipo, como nos informa Galeno en *PHP*, III 3, 188, 27-28; IV 6, 274, 10-17). Según la explicación estoica, Medea debe haber prestado su asentimiento a una proposición cuyo contenido podría haber sido "lo correcto o apropiado es vengarme de mi marido". Al dar su asentimiento a esta proposición (como finalmente hace) es capaz de darse cuenta de las consecuencias que su acción implica porque, en alguna medida, es consciente del hecho de que está a punto de hacer algo malo: matar a sus propios hijos (Eurípides, *Medea*, vv. 1078-1080). Esto concuerda perfectamente con la explicación estoica de que todas las pasiones o afectos son violentos, porque los que se encuentran en estados pasionales, emocionales o afectivos, aunque con frecuencia ven o advierten que no deberían hacer algo, sentir, o ser afectados por algo (dolor o temor, por ejemplo), al ser arrastrados por la violencia de tales estados afectivos, son conducidos a hacerlo o sentirlo de todos modos (Estobeo, *Ecl.*, II 89, 6-9-90, 2-6).

Como señalamos antes, esta descripción del modelo psicológico estoico correspondiente al agente que se encuentra en un estado

pasional o afectivo parece implicar un cierto conflicto.[26] El conflicto puede notarse claramente al observar la peculiar situación en que se encuentra el agente psicológicamente débil, ya que vacila y duda todo el tiempo entre dar su asentimiento a la proposición temperante (que describe el verdadero estado de cosas) y dar asentimiento a la proposición intemperante, aunque, indefectiblemente, dará su asentimiento a esta última.[27] Su estado cognitivo lo obliga a estar inseguro acerca de qué hacer porque sus capacidades cognitivas están limitadas a y determinadas por la opinión. Pero para un estoico uno debe tener conocimiento propiamente dicho (*epistéme*) para lograr una correcta comprensión y hacer una correcta evaluación del estado de cosas. Como la persona sabia (el otro tipo moral distinguido por los estoicos), el vil intentará pensar y discernir la evidencia que se le hace presente antes de asentir a una representación o, más precisamente, a la formulación proposicional de dicha representación. Pero su evaluación de la representación y de la proposición que la expresa inevitablemente será deficiente. Esta descripción cuadra perfectamente con la explicación ortodoxa estoica sobre la diferencia radical entre el estado cognitivo del sabio (conocimiento) y el de la persona no sabia o vil (opinión) pero, como no podía ser de otra manera, generó dificultades entre los críticos del estoicismo procedentes de la tradición platónico-aristotélica. Paradójicamente, tales críticos, muy

[26] De acuerdo con la versión galénica de la doctrina crisipea de los afectos, Crisipo parece haber advertido situaciones en las que hay un cierto conflicto entre creencia y afecto, tal como sucede con el llanto involuntario (*PHP*, IV 7, 284, 3-19 y texto **90**).

[27] Una vez más Medea es un excelente ejemplo de persona vacilante que oscila entre hacer A o hacer B (siendo A el curso correcto de acción y B el incorrecto) pero finalmente termina haciendo B (Eurípides, *Medea*, vv. 1042-44).

hostiles en algunos casos, son nuestras principales fuentes para reconstruir la teoría estoica de las pasiones y, en general, de la irracionalidad humana.[28] Las objeciones de Galeno pueden, en algunos casos, neutralizarse fácilmente porque los estoicos no dicen que el cambio de un estado a otro –es decir, el pasaje de vicio a virtud– *se da al mismo tiempo*, se trata de un proceso diacrónico, no sincrónico, como propone el modelo platónico que Galeno acepta como el más apropiado. Con todo, subsiste el problema de cómo explicar que la razón pueda ser viciosa si, por definición, es una capacidad que nos permite discernir lo correcto de lo incorrecto. Por eso es importante examinar el estado cognitivo en el que se encuentra el agente, pues no puede ser el mismo el examen del estado de cosas que lleva a cabo una persona cuyo estado epistémico es "conocimiento" que el que hace alguien cuyo estado cognitivo es "opinión". O sea, no es lo mismo la razón del agente cuya parte rectora del alma es conocimiento que la de aquel cuya parte rectora es opinión.

Los estoicos rechazaron el modelo de "partes del alma en conflicto". Galeno advierte que, si se acepta que no hay una parte apetitiva del alma (como sugiere la posición estoica), la posibilidad misma de que se dé el fenómeno de la continencia es eliminada, pues si se elimina la capacidad de desear no habrá continencia ni temperancia.[29] Lo mismo podría decirse respecto de la incontinencia: si no hay una facultad apetitiva (y por eso mismo no hay un deseo irracional que luche por imponerse a la razón), no puede darse la incontinencia. Vale la pena aclarar que en los

[28] Dos ejemplos típicos en este sentido son Plutarco y Galeno. Algunos de los pasajes más importantes se encuentran reproducidos en la sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones".

[29] *PHP*, V 7, p. 342, 14-16.

restos fragmentarios llegados hasta nosotros no encontramos una discusión *sistemática* del problema de la incontinencia (lo cual no significa que no haya existido). De todos modos, contamos con textos que permiten reconstruir la psicología estoica de la acción, lo cual a su vez nos permite inferir, sobre bases más o menos razonables, de qué modo habrían explicado los estoicos el problema filosófico consistente en advertir que las personas con frecuencia saben que lo que van a hacer es malo pero, de todos modos, lo hacen. Como vimos recién, Galeno pensaba que de la posición psicológica estoica se seguía el absurdo de que el fenómeno mismo de la incontinencia no podía darse ni, por tanto, explicarse. Éste no es, sin embargo, el tipo de consecuencia que los estoicos obtenían de su modelo psicológico ni pensaban que fuese el tipo de consecuencia que debía obtenerse; tampoco creyeron que el único modo de explicar el problema de la irracionalidad interna y, en general, los estados afectivos fuera en términos de conflicto. La innovación platónica (respecto de Sócrates) de distinguir partes del alma permite dar cuenta de la debilidad práctica como un conflicto entre la parte racional y la irracional (y el triunfo de la parte irracional en ese conflicto).[30] Para los es-

[30] Es importante observar, sin embargo, que el modelo platónico de la tripartición no aparece antes de *República*. En el *Fedón* es claro que los dos componentes del dualismo platónico son el cuerpo y el alma, y esta última no está dividida en partes. Los deseos irracionales están conectados con el cuerpo, no con el alma (*Fedón*, 66b-d). En el *Fedón* el cuerpo es visto como un impedimento para la adquisición de la verdad y la sabiduría; no es más que una fuente de confusión y de mal (66a5-b6). Platón claramente indica que dado que nuestro cuerpo necesita alimento, nos llena de deseos eróticos, apetitos, temores, imágenes de todo tipo y una enorme cantidad de sin sentido. De este modo, nuestro cuerpo nos impide tener sabiduría y sus apetitos producen "guerra" y "guerra civil" (66b8-c7). A diferencia de lo que encontramos en *República*, los términos "guerra" y "guerra civil"

toicos, en cambio, no hay conflicto porque como la pasión o afecto (*páthos*) no es diferente de la razón (*lógos*), no es el caso de que la razón de un agente sugiera llevar a cabo A y sus afectos B. En realidad, nuestra razón es entendida como una facultad perversa (*ponerós*) e intemperante (*akólastos*) cuando se comporta "afectivamente", pero esa facultad no es más que la razón misma dispuesta pasional o afectivamente (cf. textos **80-81**).

Pero, ¿cómo explican los estoicos el fenómeno de la incontinencia? Desafortunadamente, no contamos con textos suficientes a partir de los cuales nos sea posible hacer una reconstrucción más o menos sistemática de la posición defendida por los estoicos. Querría sugerir que, aun cuando los estoicos sostuvieron una posición intelectualista, se podría desarrollar una estrategia argumentativa para mostrar que tal posición no conduce inevitablemente a la imposibilidad de dar cuenta de cómo un agente es capaz de hacer un juicio moral correcto y, al mismo tiempo, admitir que tal agente puede actuar en contra de dicho juicio. En este punto es decisivo tener en cuenta el estado cognitivo del agente (*epistéme* o *dóxa*) cuando evalúa el estado de cosas sobre lo que es realmente bueno o malo para él, y cuando presta su asentimiento a la proposición que describe la apariencia o representación (*phantasía*) de lo que considera bueno. El virtuoso estoico –

---

no se usan en el *Fedón* para hacer referencia a un agente que lucha contra sí mismo como con otra parte de sí (cf. *Rep.*, 470b5-470d, donde la expresión "guerra civil" se aplica a las hostilidades con lo que "es propio y afín a uno mismo". Véase también 550e9-560a). En el *Fedón*, en cambio, el alma como un todo es arrastrada *por el cuerpo* (no por otra parte del alma) hacia aquello que nunca es idéntico (79c6-7). Los críticos de los estoicos (fundamentalmente Plutarco y Galeno) tomaron como modelo la posición platónica de *Rep.* IV, donde las tres partes del alma son claramente distinguidas y dos de ellas (la racional y la apetitiva) están en conflicto (*Rep.* 435b9-441c).

cuyo estado cognitivo es siempre *epistéme*– no sólo tiene la teoría de lo que hay que hacer sino también la práctica (textos **43-44**). El incontinente, que es un vicioso, en cambio, parece tener sólo la teoría de lo que hay que hacer, pero no lo practica. Esto se debe a su debilidad de carácter, la cual no le permite traducir en una acción el contenido de las proposiciones temperantes (como "lo correcto es beber con moderación") que describen el correcto curso de acción. Así, aunque el incontinente estoico es capaz de advertir débilmente que la proposición temperante es verdadera y que la acción derivada de dirigir su impulso hacia el predicado de esa proposición sería correcto, al no dirigir su impulso a tal predicado ("beber con moderación"), actúa incorrectamente. Y este agente actúa así creyendo que sabe lo que está haciendo, aun cuando su supuesto conocimiento es sólo opinión.

La evidencia textual expresamente nos informa que un asentimiento débil –derivado del estado cognitivo propio del vil estoico– es un asentimiento cambiante, que es lo mismo que "ignorancia", es decir, un asentimiento vacilante que describe un juicio perverso o erróneo (Estobeo, *Ecl.*, II 111, 20-21). El estado cognitivo del sabio, en cambio, garantiza que sus creencias sean siempre seguras y firmes. Quien no es virtuoso, al prestar su asentimiento a lo no catalépticо o no aprehensivo (*akatáleptos*) y al hacer suposiciones débiles, se comporta precipitadamente y da su asentimiento antes de tener una verdadera aprehensión (Estobeo, *Ecl.*, II 111, 17, 112, 8). Los asentimientos del virtuoso, en cambio, surgen después de una aceptación crítica de una representación o de la proposición que describe su contenido (texto **99**). Cuando el agente acrático da su asentimiento a una representación, su asentimiento presupone una "creencia doxástica" de que algo es bueno y de que es apropiado actuar según dicha creencia (texto **79**). El asentimiento del virtuoso implica el conocimiento de que algo es bueno y de que es correcto actuar según ese conocimiento. De

acuerdo con los estoicos, una vez que el agente ha dado su asentimiento a una proposición práctica o evaluativa de la forma "tengo que hacer *X*" o "lo correcto es hacer *X*" se produce un impulso, que no es más que su asentimiento traducido en un impulso intencional hacia lo que considera bueno y, por tanto, elegible.

La secuencia de la psicología estoica de la acción es la siguiente: representación (*phantasía*) –cuyo contenido se expresa proposicionalmente en el caso de los humanos–, asentimiento (*synkatáthesis*) –que es el acto de aceptar como verdadero el contenido proposicional de la representación– y, por último, tras asentir a la proposición práctica que describe el contenido de una representación impulsiva, el asentimiento se convierte en impulso (*hormé*) para la acción.[31] El impulso inmediatamente traduce en acción el predicado de la proposición; lo que hace que el impulso esté en movimiento es la "representación impulsiva" (*phantasía hormetiké*) directa de lo que es apropiado (*kathêkon*; cf. textos **97** y **99**). Los agentes racionales son capaces de rehusarse a dar asentimiento a una proposición, lo cual implica que todo agente es en cierto modo también responsable de sus estados de carácter y de sus estados cognitivos. Lo interesante en la probable explicación que los estoicos parecen haber dado del fenómeno de la incontinencia es que el acrático visualiza tanto la proposición temperante como la intemperante, aunque siempre presta su asentimiento a esta última. Que en algún sentido "sabe" que lo que está por hacer es malo se sugiere en un significativo pasaje de Estobeo donde se dice que los que están inmersos en un estado pasional o emocional con frecuencia

[31] Cf. textos **94**, **95** y **95.1**. Para un comentario pormenorizado de este tema en estos pasajes y en la versión que ofrece Séneca en *De ira*, II 1, 3-5 cf. Ioppolo 1988: 407-417; Inwood 1993: 173-174 y Sorabji 2000: 41; 66-75.

"ven" o "advierten" (*horôntas*) que conviene no hacer algo pero son arrastrados a hacerlo por la violencia de su estado afectivo. Aunque advierten (*kàn mathôsi*) que no deben sentir dolor o temor, son arrastrados a sentir esos estados afectivos. Si es así, se podría sugerir que la conducta de un agente supuestamente dispuesto a asentir a la proposición "lo correcto es hacer *X*" (siendo *X* "actuar con moderación") pero que no lo hace, se explica porque ese agente no ha dado un asentimiento completo a esa proposición o porque su asentimiento ha sido débil.

Ahora bien, si el incontinente es sólo capaz de reconocer teóricamente el valor de verdad de la proposición temperante pero no es capaz de traducir en una acción el predicado de tal proposición y, por tanto, no presta asentimiento con su *hegemonikón* virtuosamente dispuesto, su eventual asentimiento a la proposición temperante no será un asentimiento fuerte o "inconmovible", y su impulso no estará de acuerdo con la verdad contenida en la proposición temperante. Dicho de otro modo, el incontinente no dirige su impulso hacia el predicado de la proposición temperante sino al de la intemperante. Y eso se explica en razón de su estado cognitivo que hace que sus asentimientos sean a las representaciones no catalépticas, aquellas que se dan en estados patológicos o emocionales.[32] Las fuentes nos informan que, según los estoicos, los asentimientos lo son a las proposiciones y los impulsos a los predicados contenidos en tales proposiciones (texto **96**). El asentimiento fuerte del incontinente será siempre a la proposición cuyo predicado describe una acción contraria a la templanza y, al asentir a esa proposición, dirigirá su impulso hacia el predicado contenido en ella ("no actuar con templanza", "beber en exceso", etc.) y obrará en conformidad con tal predicado.

[32] Véase Sexto Empírico, *M* VII 247 y texto **96**.

Si esta interpretación es al menos plausible, mostraría que aun dentro de su posición intelectualista y de una psicología moral que no presupone partes del alma en conflicto, los estoicos habrían podido explicar cómo se produce la acción incontinente y cuáles son los procedimientos que el agente debe observar para corregir su conducta.

5. Características de este libro

El lector familiarizado con otros volúmenes de esta colección seguramente notará algunos cambios importantes en este libro. En primer lugar, hay un aparato erudito mucho más abultado. Ello se explica por el tipo de material con el que hay que enfrentarse cuando se trata de ofrecer una *reconstrucción* más o menos confiable del estoicismo antiguo, en este caso concreto de la ética del estoicismo antiguo. El hecho de que no conservemos ningún libro completo de los muchos que parecen haber escrito Zenón, Cleantes y Crisipo dificulta de un modo significativo la tarea de interpretación y comprensión de las doctrinas que estos filósofos formularon y defendieron frente a otros pensadores de corrientes distintas pertenecientes a escuelas que se encontraban activas en época de la primera Stoa y que siguieron activas más tarde (escépticos, peripatéticos, epicúreos). Como se hará manifiesto a medida que se avance en la lectura, los textos del estoicismo antiguo han llegado hasta nosotros a través de citas y referencias en autores posteriores, doxógrafos (como Diógenes Laercio y Estobeo), escritores de temas filosóficos (como Cicerón, Séneca, Galeno y Aulo Gelio), comentadores de Aristóteles (como Alejandro, Simplicio, Temistio o Filópono), algunos escritores de temas filosóficos y filósofos por derecho propio (Sexto Empírico y Plutarco) y, finalmente, otros escritores cristianos y judíos (como Eusebio, Orígenes, Clemente o Filón). Por otra parte, el material

fragmentario existente es muy vasto y lo que aquí presento no es más que una breve selección de algunos de los pasajes que considero más representativos de las doctrinas morales de los estoicos antiguos. Esta selección, como toda selección, es arbitraria y los criterios adoptados son siempre objetables. Aunque soy consciente de eso, tengo la convicción de que la mayor parte de los pasajes más importantes han sido incluidos. Haber ampliado la cantidad de textos habría excedido largamente los límites de este libro que no aspira a ser un volumen que contenga *la totalidad* de los pasajes relevantes, sino sólo algunos de los más relevantes.

He procurado evitar las cuestiones de discusión crítica más técnicas; a veces, sin embargo, son inevitables, por lo cual se presentan de forma resumida en los análisis introductorios a cada sección. El lector no especializado puede leer el cuerpo del texto sin tener que concentrarse (al menos en una primera aproximación) en los aspectos más técnicos que, aunque introducen ciertas complicaciones para el lego, son absolutamente insoslayables en un esfuerzo serio de comprensión de este período de la historia de la filosofía griega. En cada texto (y cuando ello es posible) se advertirán las referencias a las colecciones más importantes que existen de los fragmentos del estoicismo antiguo: *SVF*, *GP*, LS y H.[33] De nuevo, el lector no especializado puede pasar por alto esas referencias sin perderse nada esencial. Mi selección de los pasajes incluidos en este volumen se basa en esas cuatro obras, todas ellas admirables desde el punto de vista filológico y dos de ellas (las de LS y H) muy importantes desde el punto de vista filológico y de los comentarios filosóficos; también me ha sido de mucha utilidad la selección de textos del

[33] Para una aclaración del significado de estas siglas véase las Abreviaturas y en la Bibliografía von Arnim 1903-1905, De Vogel 1959, Long-Sedley 1987 y Hülser 1987-1988.

volumen de Anastasi,[34] que recoge los fragmentos morales de Crisipo, y de Isnardi Parente[35], aunque a diferencia de las obras recién mencionadas, Anastasi e Isnardi Parente no ofrecen los textos originales, sino que traducen directamente de *SVF*. Siguiendo sobre todo los criterios de selección adoptados por LS, he tratado de ampliar los pasajes citados y seleccionados como "fragmentos" por von Arnim en su obra pionera, de modo de tratar de ubicar cada pasaje en su contexto en un intento de reconstruir los argumentos formulados por los estoicos.[36] Aunque las figuras centrales de este libro son Zenón, Cleantes y Crisipo, en algunos casos he introducido textos atribuidos a Aristón de Quíos, un discípulo directo de Zenón muy crítico de algunas doctrinas centrales de su maestro. También he reproducido algunos pasajes de Posidonio, así como del estoico Epicteto, el más importante representante del "estoicismo imperial", pero siempre en la medida en que los mismos eran útiles para aclarar o ampliar una tesis defendida por un estoico antiguo.

La bibliografía existente sobre filosofía helenística y, en lo que aquí importa en particular, sobre estoicismo es muy vasta. No pretendo haber leído todo lo importante sobre los temas trata-

[34] Cf. Anastasi 1962.

[35] Isnardi-Parente 1989.

[36] Los *SVF* de von Arnim están desactualizados desde hace mucho tiempo; las obras de Long-Sedley 1987 y de Hülser 1987-1988 –que contiene pasajes que no habían sido incluidos por Long-Sedley– constituyeron un notable avance en la última década y media. La obra de von Arnim será reemplazada por la nueva edición de los fragmentos de la Stoa antigua que se encuentra en preparación en la Universidad de Utrech bajo la supervisión de Jaap Mansfeld. Para mayor información puede consultarse la página en internet: www.phil.uu.nl.

dos, pero lo que he citado lo he leído y consultado durante los últimos diez años. Aunque tuve algunas dudas sobre si incluir o no una lista bibliográfica tan extensa (pues incluirla apartaba a este volumen de la forma estándar de los previamente publicados en esta colección), finalmente decidí hacerlo. Creo que citar una bibliografía más o menos detallada sobre el estoicismo contribuirá a difundir una cantidad importante de estudios producidos en las últimas décadas, y aunque es cierto que una bibliografía envejece al día siguiente de haber sido publicada, cualquier persona interesada en profundizar en algún aspecto de detalle tendrá al menos una orientación para comenzar a explorar el espeso bosque de la filosofía estoica.

Las ediciones de los textos griegos y latinos utilizados como base para mis traducciones son las que aparecen en la Bibliografía (sección A: Obras de fuentes); cuando no se consigna una edición en particular es porque el texto fue tomado directamente de *SVF*, de LS o de H. Hay unas pocas variantes textuales que indico en notas al pie. Para facilitar las referencias internas de los textos en la Introducción, las notas a pie de página y los análisis introductorios a cada sección, he numerado consecutivamente los pasajes traducidos. He utilizado los siguientes signos diacríticos: entre ( ) incluyo palabras griegas o latinas transliteradas que tienen relevancia filosófica en el texto o cuya traducción es más discutible que lo habitual; en algunos casos he considerado necesario agregar palabras que no aparecen en el texto original y las he incluido entre < >. He tomado esta decisión en los casos en que el no haberlo hecho habría introducido ambigüedades que no aparecen en los textos originales, o cuando el agregado en cuestión implicaba una interpretación más discutible. Cuando los agregados son más o menos evidentes no los indico con ningún signo. Con el signo [...] advierto que he omitido alguna o algunas líneas en un

contexto determinado o que hay una laguna (cuando éste es el caso lo aclaro en nota a pie de página). El lenguaje utilizado en la traducción procura seguir el criterio establecido en la Colección "Los Clásicos" de la Editorial Universitaria de ofrecer una traducción clara redactada en el castellano que se habla en hispanoamérica.

A. LA TRIPARTICIÓN DE LA FILOSOFÍA Y LA DIVISIÓN DE LA ÉTICA COMO PARTE DE LA FILOSOFÍA

Es un lugar común en el helenismo la presentación sistemática de la filosofía según la tripartición física, ética y lógica. Aunque la tripartición se remonta al académico Jenócrates y a Aristóteles (algunos autores la hacen llegar incluso hasta Platón),[1] *y aun cuando parece haberse vuelto un lugar común en la filosofía helenística, es el estoicismo la escuela que afirma ser absolutamente "sistemática" en su organización del saber filosófico basado en la triple división. El orden o prioridad que entre los estoicos se otorgaba a cada parte no siempre fue el mismo, incluso entre los miembros de la escuela primitiva. Según Crisipo, el orden debe ser lógica, ética y física (cf. texto* **3**), *aunque Crisipo no habla de "partes de la filosofía" sino de "proposiciones teóricas"* (theorémata) *lógicas, éticas y físicas. Aunque los estoicos hacen una distinción de las diferentes regiones del saber filosófico y aparentemente dan prioridad a algunas de ellas, algunos testimonios enfatizan que ninguna parte es preferible a la otra porque todas ellas se encuentran "entremezcladas" (cf. texto* **1**). *Los textos en este punto son un poco controvertidos pero, de todos modos, mantienen cierta unidad en la medida en que hacen hincapié en el hecho de que ninguna parte puede existir independientemente de las demás. El estoicismo es el paradigma de las escuelas filosóficas de la antigüedad que ponen énfasis en la noción de sistema. Hay testimonios que indican que los estoicos estaban especialmente preocupados por mostrar la coherencia de su siste-*

[1] Cicerón, *Acad.*, I 19; Eusebio, *PE*, XI 1, 1; 3, 6; DL III 56; Hipólito, *Refutatio*, I 18, 2.

ma. Según su concepción, entre las partes de la filosofía debe existir una estrecha conexión; tal conexión está tan bien organizada que si uno alterara una sola letra la totalidad del sistema se derrumbaría (cf. texto **4**). *Este tipo de afirmación puede ser parte de alguna exageración, pero es ilustrativo de hasta qué punto los estoicos pensaban que entre las partes de la filosofía debía haber unidad.*

He incluido también algunos testimonios que dan cuenta de la posición heterodoxa del estoico Aristón de Quíos, discípulo directo de Zenón de Citio, pues muestran que al menos en uno de los filósofos estoicos del primer período hubo desacuerdos importantes sobre algunas tesis fundamentales de Zenón, como la de los indiferentes.[2] *Aristón y algunos de los de su círculo íntimo, por su parte, creían que únicamente era pertinente dedicarse a cuestiones de ética (cf. textos* **5, 7** *y* **9**); *los asuntos dialécticos, sostenían, no son de nuestra incumbencia en la medida en que no contribuyen en nada al mejoramiento de nuestro modo de vida. Las cuestiones de física, en cambio, están más allá de nosotros pues no es posible conocerlas y no producen ninguna utilidad; en caso de que fuera posible conocer tales cuestiones, las mismas no tendrían ninguna utilidad. La sugerencia de Aristón y la de algunos de su círculo, entonces, era que, para la vida práctica, los asuntos teóricos relacionados con el conocimiento de la naturaleza y todo lo que ella implica no tienen importancia (cf. textos* **5** *y* **6**). *No seremos más justos, prudentes, valientes o moderados por el hecho de saber cómo es el cosmos o la naturaleza de lo existente. Aristón y los de su entorno dicen estar suscribiendo una posición estrictamente socrática, según la cual hay cosas que están más allá de nosotros y hay otras que directamente no nos conciernen (texto* **6**; *sobre el desinterés de Sócrates por las cuestiones físicas o, en general, de orden cosmológico véase Jenofonte,* Memorabilia, *I 1, 1-16 y Aristóteles,* Metafísica, *987b1-4).*

[2] Véase sección G: "Bienes, males e indiferentes".

Como se ha señalado con frecuencia, el texto **1** *presenta varios problemas: (1) según la mayor parte de los estoicos, lo que hay que dividir no es la filosofía sino "el discurso filosófico"* (ho katà philosophían lógos);[3] *(2) diferentes filósofos utilizaron diferente terminología para referirse a las tres partes del discurso filosófico (algunos hablan de* mére *-partes-, otros de* tópoi *–"tópicos", "lugares", "áreas" o "ámbitos"- y otros de* eíde *-"especies"-); (3) la observación de Diógenes Laercio de que los estoicos no fueron unánimes en cuanto al orden de las tres partes del discurso filosófico y (4) la representación que hace Diógenes de ejemplos diferentes usados por los estoicos para describir la estrecha relación existente entre las tres partes del discurso filosófico.*[4] *Zenón de Citio y Cleantes dividían el discurso filosófico, no la filosofía; Cleantes, el otro representante del estoicismo antiguo, sostenía que "hay seis partes", aunque no aclara si se refiere a seis partes del discurso filosófico o de la filosofía: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología (ver texto* **1**). *La retórica es tratada habitualmente en el contexto de la dialéctica o lógica, la política en el de la ética, y la teología en el de la física, de modo que la distinción de Cleantes no parece introducir nada nuevo. Zenón de Tarso, en cambio, no está de acuerdo con los demás estoicos y sostiene que física, ética y lógica deben ser vistas como las tres partes de la filosofía misma. Esta distinción también aparece en Estobeo, donde se indica que el académico Eudoro, siguiendo una práctica estoica, sugería que* el discurso filosófico *debe dividirse en ética, física y lógica.*[5] *En ninguno de estos pasajes, sin embar-*

[3] Aecio, sin embargo, dice que los estoicos sostienen que *"la filosofía* también consta de tres partes" (cf. texto **10**).

[4] Véase texto **1** (donde se compara la filosofía con un ser vivo, con un huevo, con un campo fértil y con una ciudad bien fortificada y racionalmente administrada) y Ierodiakonou 1993: 58-59.

[5] *Ecl.*, II 42,11-13. Según Eudoro, una parte de la ética se refiere a la consideración teórica (*theoría*) del valor en cada caso, otra al impulso y otra a la acción. Esta subdistinción coincide con algunos de los temas

go, se discute por qué física, ética y lógica deben ser partes de la filosofía misma y no del discurso filosófico. Desafortunadamente no hay textos en los que la distinción filosofía-discurso filosófico se explique con claridad. Algunos intérpretes[6] *han sugerido que la expresión "discurso filosófico" hace referencia a la exposición de la filosofía con propósitos de enseñanza. Sin embargo, de acuerdo con el texto* **1**, *esta sugerencia parece ser un poco especulativa pues incluso los estoicos que sostienen que ninguna parte de la filosofía es preferible a la otra presuponen la triple división del discurso filosófico. Diógenes Laercio habla de una "transmisión"* (parádosis) *mixta de la filosofía y tal transmisión se distingue del discurso filosófico, de manera que esta expresión no puede ser tomada como si se refiriera al proceso de transmisión de la filosofía al modo en el que el maestro expone una lección de filosofía ante sus alumnos.*

Los estoicos le otorgaron una cierta importancia al tema de la división en el contexto de su lógica, lo cual probablemente puede ayudar a justificar el importante papel que le asignaron al problema de la organización de la filosofía.[7] *En DL VII 61-62 se presenta una serie de definiciones (muy probablemente estoicas) de qué es una especie* (eîdos) *y qué una división* (diaíresis). *Especie es "aquello abarcado por un género; 'hombre', por ejemplo, es abarcado por (o está incluido en) 'animal'". A continuación DL ofrece una serie de tipos de división: "*diaíresis *(división) es la sección de un género en sus especies próximas; por ejemplo, entre los animales, unos son racionales, otros irracionales" (...). "Partición* (merismós) *es*

---

principales distinguidos por los estoicos en el texto **2**. La explicación que hace Eudoro de la parte de la ética que se refiere a la consideración teórica del valor también es estoica: "De la parte concerniente a la consideración teórica del valor en cada caso, una se refiere a las metas (*skopoí*) y a los denominados 'fines' (*téle*) de la vida" (para la distinción estoica entre meta y fin, cf. los textos incluidos en la sección C: "La felicidad y el fin final").

[6] Hadot 1979: 215; 1991: 206; 211-212.

[7] Cf. Juliá-Boeri, en Juliá-Boeri-Corso 1998: 28 ss.

la distribución de un género en tópicos o "áreas" (**tópoi**), *según dice Crinis; por ejemplo, entre los bienes, unos son del alma, otros del cuerpo.*[8] *A partir de estas definiciones es fácil inferir que en tanto una división resulta de la enumeración de las especies de un género ("racional", "irracional" dicho de animal), una partición conduce a una lista de partes de un todo o de un género (por ejemplo, los bienes lo son del alma o del cuerpo).*[9] *Siguiendo la definición de especie citada hace un momento y atribuida al mismo Zenón de Citio, podría decirse que los estoicos que llaman "especies" a las partes del discurso filosófico (entre los que se cuentan Crisipo y Eudromo) piensan que dichas partes son "algos" incluidos en el género "discurso filosófico". Especie y tópico son dos modos diferentes de dividir un género: cuando se lo divide en especies se llama "división", cuando se lo divide en tópicos "partición" (cf. texto* **2**). *Cuando se llama a las partes del discurso filosófico "especies" se apunta a una división en un sentido más formal o técnico de la misma, pues lógica, ética y física son las especies próximas del género "discurso filosófico". Pero si se llama a las partes del discurso filosófico "tópicos" se hace una "partición" de diferentes áreas de un mismo objeto. En el caso más general, física, lógica y ética no son más que diferentes dominios del discurso filosófico; se trata de una distribución de tal discurso en áreas o campos. En el caso particular de la ética lo que se distingue son diferentes áreas o campos temáticos, diferentes* **tópoi**, *(pasión, impulso, acción, virtud, fin, bienes y males, etc.) dentro de un mismo objeto: la ética (cf. el pasaje de Epicteto reproducido en el texto* **9**).[10]

[8] Omito las otras dos formas de división ("división contraria", *antidiaíresis*, y "subdivisión", *hypodiaíresis*), por considerarlas irrelevantes para la distinción "filosofía-discurso filosófico".

[9] Este tipo de distinción aparece con mucha frecuencia en las dos doxografías griegas más importantes que contienen extractos de ética estoica: Diógenes Laercio y Estobeo.

[10] Para una explicación más detallada cf. Ierodiakonou 1993, sobre todo 60-67.

1. DL VII 39-41 (cf. *SVF* I 45-46; DV, 897-898; LS 26B; H, I 1)

Afirman que el discurso filosófico tiene tres partes. Una parte de él es, en efecto, la física, otra la ética y otra la lógica. El primero en hacer esta distinción fue Zenón de Citio en su obra *Sobre el discurso*, y Crisipo en el libro I de su obra *Sobre el discurso*[11] y en el libro I de su *Física*, y Apolodoro y Sillo en el libro I de las *Introducciones a las doctrinas*, y Eudromo en su tratado *Elementos de ética*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio. A estas partes Apolodoro las llama "áreas" (*tópoi*), Crisipo y Eudromo "especies" (*eíde*), y otros "géneros" (*géne*). Comparan la filosofía con un ser vivo, y a la lógica la asemejan a los huesos y los nervios, a la ética a las partes más carnosas y a la física al alma. También hacen otra comparación con un huevo: la lógica es la parte exterior, la ética lo que viene después y la física las partes más internas.[12] O la comparan con un campo fértil: la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles. También comparan la filosofía con una ciudad bien fortificada y administrada según la razón. Como dicen algunos estoicos, ninguna parte es preferible a otra sino que están mezcladas, y hacían una transmisión mixta <de la filosofía>. Otros, sin embargo, colocan a la lógica en el primer lugar, a la física en el segundo y a la ética en el tercero. Entre éstos se encuentran Zenón –en su obra *Sobre el discurso*–, Crisipo, Arquedemo y Eudromo. Diógenes Ptolomeo comienza a partir de los asuntos éticos, Apolodoro pone tales asuntos en segundo lugar, Panecio y Posidonio comienzan a partir de los asuntos físicos, según dice Fanias, el discípulo de Posidonio

[11] La palabra griega que traduzco por "discurso" es *lógos*; en otros contextos "razón" o "explicación racional".

[12] O sea, la lógica es la cáscara, la ética la clara y la física la yema.

en el libro I de su tratado *Conferencias posidoneas*. Cleantes, en cambio, sostiene que hay seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física, teología. Otros, como Zenón de Tarso, dicen que éstas no son partes del discurso <filosófico> sino de la filosofía misma. Algunos afirman que la parte lógica se divide en dos ciencias: retórica y dialéctica.

2. DL VII 84 (*SVF* III 1; LS 56A)

Dividen la parte ética de la filosofía en área (*tópos*) concerniente al impulso (*hormé*), área concerniente a los bienes y los males, área concerniente a las pasiones (*páthe*), la virtud (*areté*), el fin (*télos*), el valor primario (*próte axía*), las acciones (*práxeis*), las exhortaciones (*protropaí*) y disuasiones (*apotropaí*) referentes a los actos debidos (*kathékonta*). Así subdividen los del entorno de Crisipo, de Arquedemo, de Zenón de Tarso, de Apolodoro, de Diógenes, de Antípatro y de Posidonio. Por cierto que Zenón de Citio y Cleantes, por ser los más antiguos, hicieron una distinción más simple de las cuestiones; sin embargo, también ellos distinguieron el discurso lógico y físico.

3. Plutarco, *SR*, 1035A (*SVF* II 42; LS 26C; H, I 24)

Crisipo cree que los jóvenes tienen que prestar atención, en primer lugar, a los asuntos lógicos, en segundo lugar, a los éticos, y en tercer lugar a los físicos; y como a esos, finalmente y a modo de culminación, deben escuchar el discurso concerniente a los dioses. Sin embargo, aunque en muchos lugares ha dicho esto, bastará con citar lo que, en el libro IV de su obra *Sobre los modos de vida*, se encuentra literalmente así: "Ahora bien, en primer lugar, me parece que, de acuerdo con lo que los antiguos han dicho correctamente, los tipos de proposiciones teóricas (*theorémata*) del

filósofo son tres: lógicas, éticas y físicas. En segundo término, que de éstas las lógicas deben ponerse en primer lugar, las éticas en segundo y las físicas en tercer lugar. Entre las físicas, el discurso concerniente a los dioses está último.

4. Cicerón, *De fin.*, III 74 (H I 348)

En verdad, me atrajo la admirable disposición del sistema (*disciplina*)[13] y el sorprendente orden de los asuntos. ¡Por los dioses inmortales!, ¿no lo admiras? Pues ¿qué puede encontrarse, sea en la naturaleza –en la que nada puede ser más conveniente (*aptius*) ni estar mejor organizado (*descriptius*)– o en las producciones que dependen de la ación humana que sea tan sistemático (*compositum*), construido (*compactum*) y unido (*coagmentatum*)? ¿Qué conclusión no se sigue de su premisa? ¿Qué consecuencia que no se siga de lo que la antecede? ¿Hay algo que no se encuentre conectado causalmente (*nectitur*) con otra cosa a punto tal que, si se alterara una sola letra, todo se derrumbaría?

5. Estobeo, *Ecl.* II 8, 13 ss. (*SVF* I 352; H I, 208)

Aristón decía que, entre los asuntos investigados por los filósofos, unos nos conciernen, otros no nos conciernen, y otros están más allá de nosotros. Nos conciernen los asuntos éticos (*tà ethiká*), no nos conciernen los dialécticos pues no contribuyen al mejoramiento (*epanórthosis*) del modo de vida; y están más allá de nosotros los físicos, ya que resulta imposible conocerlos y no comportan beneficio alguno.

[13] "Estoico", se entiende.

6. Eusebio, *PE* XV 62, 7-11 (*SVF* I 353, parte)

Más tarde, los del círculo de Aristón de Quíos intentaron decir que sólo había que filosofar sobre los asuntos éticos (*tà ethikà*). Ellos, en efecto, son posibles y beneficiosos; pero los discursos sobre la naturaleza son todo lo contrario: son incomprensibles (*méte kataleptoús*) y, aunque se los comprenda, no comportan beneficio alguno. En efecto, no tendrían mucho más que ver con nosotros, aun cuando nos eleváramos a regiones más celestiales que Perseo,

"sobre el fluir del Ponto, sobre las Pléyades"[14]

y con nuestros propios ojos viéramos el cosmos en su totalidad y cómo es la naturaleza de lo existente. Desde luego que, al menos por esto, no seremos más prudentes o más justos o más valientes o más moderados, ni tampoco fuertes, hermosos o ricos, cosas sin las cuales es imposible ser felices.[15] Sócrates, por lo tanto, correctamente dijo que, entre las cosas existentes, unas están más allá de nosotros y otras no nos conciernen. Pues las cosas físicas están más allá de nosotros, las que están después de la muerte no nos conciernen; únicamente nos conciernen las humanas. Por eso se despidió de las investigaciones naturales

[14] Eurípides, Fr. 131 Nauck.

[15] Algunos estudiosos han hecho notar que en este pasaje Aristón parece considerar a la fuerza, la riqueza y la belleza como condiciones de la felicidad, lo cual se opone abiertamente a su doctrina de los bienes externos (para la cual véase la sección G: "Teoría del bien y de los indiferentes"). Por esta razón algunos han pensado que el texto tendría que ser atribuido a Aristón de Ceos. Pero como señala Ioppolo (1980: 81-82), en el contexto queda claro que Aristón se propone mostrar que la física no sólo no es beneficiosa para el logro de la virtud sino que tampoco lo es para obtener cosas tales como riqueza o fuerza.

de Anaxágoras y Arquelao [...]. Dicho de otro modo, no es sólo que los discursos físicos sean difíciles o imposibles de <comprender>, sino que además son impíos y contrarios a las leyes, pues algunos estiman que los dioses no existen en absoluto, otros que son "lo infinito"[16] o "el ser" o "lo uno"[17] o cualquier cosa antes que los <dioses> reconocidos. La discordancia es enorme, pues en tanto unos muestran todo como infinito, otros lo muestran como finito, en tanto unos estiman que todo está en movimiento, otros consideran que nada se mueve en absoluto. [18]

7. Sexto Empírico, *M* VII 12 (*SVF* I 356; H I 209)

También Aristón de Quíos, dicen, rechazaba el estudio (*theoría*) de la física y de la lógica porque es inútil y dañino para los que filosofan; pero además circunscribía algunas áreas (*tópoi*) de la ética, como la exhortativa (*parainetikós*) y la relativa a las sugerencias (*hypothetikós*). Pues ellas caerían en el dominio de las nodrizas y los pedagogos, pero para vivir con dicha basta el discurso que nos familiariza con la virtud, nos hace ajenos al vicio, y va en dirección de aquellos intermedios respecto de los cuales la mayoría de la gente (*hoi polloí*) cae en un estado de excitación (*ptoethéntes*) y es desdichada (*kakodaimoneîn*).

[16] Anaximandro.

[17] Los eleatas Parménides y Meliso.

[18] Según Aristóteles, la tesis de que todo está en permanente movimiento es defendida por Heráclito, la de que todo está en reposo o que no hay movimiento en absoluto por Parménides (cf. *Física*, VIII, 3; para el rechazo aristotélico de la tesis eleata y de Parménides en particular véase *Física*, 184b25-185a20 y 253a32-b6; la refutación aristotélica de que todo debe estar siempre en movimiento se encuentra en *Física*, 253b6-254a3).

8. DL VII 160-161 (LS 31N; H I 211)

<Aristón> eliminó no sólo el área física <de la filosofía> sino también la lógica, al argumentar que aquélla está más allá de nosotros en tanto que ésta no nos concierne; sólo la ética nos concierne. Y compara los argumentos dialécticos (*dialektikoì lógoi*) con las telarañas que, aun cuando parecen mostrar una cierta habilidad artesanal (*technikón ti*), son inútiles.

9. Epicteto, *Diss.* III 2, 1-5 (LS 56C)[19]

Son tres las áreas en las que el que va a ser noble (*kalós*) y bueno (*agathós*) debe entrenarse: (*i*) la concerniente a los deseos (*oréxeis*) y evitaciones (*ekklíseis*), para que obtenga lo que desea y no se encuentre con lo que procura evitar. (*ii*) La de los impulsos (*hormaí*) y repulsiones (*aphormaí*) y, en general, de lo debido (*kathêkon*), para que <actúe> ordenada, razonable y cuidadosamente. (*iii*) La tercera es la que tiene que ver con la ausencia del error (*anexapatesía*) y de cuidado (*aneikaiótes*) y, en general, la que tiene que ver con los asentimientos (*synkatathéseis*). De estas tres áreas, la más importante y urgente es la que tiene que ver con las pasiones (*páthe*). Pues una pasión sólo se produce cuando no se obtiene lo que se desea o cuando se encuentra lo que se trataba de evitar. Ésta es el área que nos procura perturbaciones, confusiones, mala suerte, desgracias, lamentos, penas y envidia; es la que nos hace envidiosos y celosos, <estados pasionales> por las cuales somos incapaces de oír a la razón. En segundo lugar se encuentra el área concerniente al acto debido (*kathêkon*), pues no tengo que estar libre de pasiones como una estatua, sino que debo

[19] Cf. también Epicteto, *Diss.*, II 17, 15-17.

conservar mis relaciones, tanto naturales como adquiridas, como un hombre pío, como un hijo, como un hermano, como un padre, como un ciudadano. La tercera área tiene que ver con aquellos que ya están progresando y se relaciona con la seguridad de estas mismas cosas, para que ni en sueños, en estado de ebriedad o de melancolía una persona pueda ser sorprendida desprevenida por una representación no sometida a examen.[20]

10. Aecio, 1, Proemio 2 (*SVF* II 35; LS 26A; H I 15)

Los estoicos sostuvieron que la sabiduría (*sophía*) es conocimiento (*epistéme*) de cosas divinas y humanas, y que la filosofía es la práctica (*áskesis*) de una habilidad útil (*epitédeios téchne*). La virtud sola y en su más alta expresión es utilidad (*epitédeion*) y las virtudes más genéricas son tres: física, ética y lógica. Ésa es la razón de que la filosofía también tenga tres partes: física, ética y lógica. Hacemos física cuando investigamos lo relativo al mundo (*kósmos*) y a lo que en él está contenido, ética cuando dedicamos nuestro tiempo a la forma de vida humana (*anthrópinos bíos*), lógica (*logikós*) cuando lo dedicamos a la argumentación (*lógos*); y a la lógica también la denominan "dialéctica" (*dialektikós*).

[20] Sobre este punto véase Sección F: "La psicología estoica de la acción: representación, asentimiento, impulso" y el agudo análisis de Long 1996 (especialmente 275-286) sobre la tesis de Epicteto de que la responsabilidad reside, no tanto en las representaciones, sino más bien en el uso correcto que hagamos de ellas.

B. PUNTO DE PARTIDA: LA AUTOCONSERVACIÓN DEL SER VIVO. LA DOCTRINA DE LA FAMILIARIDAD O APROPIACIÓN (*OIKEÍOSIS*)

Otra cuestión que parece haber sido un lugar común en la discusión de las escuelas helenísticas es la tesis de que lo que nos es familiar nos es conveniente, y lo que nos es extraño nos es inconveniente o dañino (cf. Cicerón, De fin. *I 29-31, citando una posición de Epicuro).*[21] *En el caso concreto de los estoicos antiguos el tema de la "familiaridad" o "apropiación"* (oikeíosis) *constituyó una cuestión especialmente relevante en la discusión ética, pues describe el estadio inicial del ser vivo* (zôion) *acompañado de impulso* (hormé; *animales y seres humanos) y, en el caso concreto del ser humano, el punto de partida mismo de la reflexión moral.*

Cuando uno tiene que tomar una decisión para traducir el término oikeíosis *todas las opciones resultan insatisfactorias pues, de hecho, ni en castellano ni en el resto de las lenguas modernas hay un único término que exprese acabadamente el significado de esta palabra. El vocablo* oikeíosis *está conectado con* oîkos, *que en griego significa "casa", el lugar en el que hay personas con una relación de parentesco, personas que, al menos en principio, mantienen o pueden mantener algún tipo de asociación favorable sobre la base de intereses comunes y de lazos de sangre. En la propia casa uno se siente en el sitio que le pertenece, es el lugar en el que las cosas le son familiares y, por lo tanto, uno reconoce tales cosas como propias. Las traducciones generalmente sugeridas son "apropiación",*

[21] Una traducción castellana del pasaje con un breve comentario puede verse en Boeri 1997: 36-42.

"afinidad", "sentido de parentesco", "asociación", "apego", "cercanía o proximidad", "familiaridad", "pertenencia", etc.[22] *(en los textos de esta sección traduzco por "familiaridad" el sustantivo* oikeíosis *y "estar familiarizado con" el verbo* oikeioûsthai; *en los textos latinos, sin embargo, –Cicerón y Séneca– he optado por traducir el verbo* conciliari *por "sentir apego" y el sustantivo* conciliatio *por "apego").*

Los estoicos negaban que hubiera un impulso natural hacia el placer; como puede verse en el texto **11**, *la tesis estoica es que el impulso primario del animal no es hacia el placer sino hacia la autoconservación de la propia naturaleza.*[23] *Consideraron falsa la tesis epicúrea de que el primer impulso es hacia el placer pues éste, en opinión estoica, no es más que un "añadido"* (epigénnema).[24] *Como lo indica la explicación de Séneca de la* oikeíosis *estoica (texto* **13**, *Ep.*, 121, 17), *tanto el placer como el dolor se*

[22] Un elenco bastante nutrido de intentos de traducción –con comentario e interpretación filosófica– puede verse en los siguientes estudios: Pembroke 1970: 115-116; Ioppolo 1980: 142-165, quien, sin embargo, deja sin traducir el término griego, aunque parece entenderlo en el sentido de "inclinación" (cf. p. 165); véase también Ioppolo1986: 175, donde sugiere "atracción". Forschner 1985: 145, que traduce el verbo *oikeioûsthai* por "familiarizarse" (*die Natur... sich selbst vertraut mache*); Inwood 1985: 184-194 ("orientiation"); LS 1987, vol. I, 346-350 "appropriateness"; "appropriation"; Engberg-Pedersen 1990: 36, n.2 ("nature from the start makes it *belong* –*oikeioúses*–to itself"); Annas 1992: 56-61; 1993, 262-263 ("familiarization"), 56-61; Kidd 1999: 211; Cooper, 1999: 434-437 ("attachment"; "instinct"); Inwood 1999: 677 ("affiliation").

[23] Véase, sin embargo, DL VII 148, donde se sugiere que la naturaleza "apunta a la conveniencia (*symphéronton*) y al placer (*hedoné*), como es obvio a partir de la demiurgia humana". Como observan LS ([1987], vol. II, 264-265), no se conoce otro testimonio que confirme o explique en forma completa esta afirmación. Con cierta duda sugieren interpretar la palabra *hedoné* como un término muy general para "gratificación".

[24] También el testimonio de Clemente (*Strom.*, II 20, 118, 7-119, 3=*SVF* III 405) confirma que el placer no es más que un acompañamiento (*epakoloúthema*) de necesidades naturales tales como hambre o sed. El antecedente filosófico más importante sobre este punto es Aristóteles (*EN*, 1174b31-33).

derivan de la familiaridad, de modo que el placer no puede ser el impulso primario del ser vivo pues se trata de algo derivado. El platónico Eudoxo ya había sugerido antes de Epicuro que hay una cosa que, sin discusión, el hombre y todos los demás animales desean: el placer.[25] *Epicuro fue aún más lejos pues trató de mostrar que el placer es el* único *fin natural al argumentar que los recién nacidos, que todavía se encuentran libres de cualquier influencia corruptora de la propia naturaleza, dirigen su primer impulso hacia el placer y a evitar el dolor. El placer, entonces, no sólo es punto de partida sino también fin final.*[26] *El placer (y también el dolor) serían, según la explicación epicúrea, el instrumento fundamental con el que nos ha dotado la naturaleza para juzgar qué es aquello que es según naturaleza y qué lo que no lo es. Esto bastaría para mostrar que el deseo de placer es algo natural a cualquier ser vivo y que el primer impulso es hacia el placer, no hacia la autoconservación. Pero en una explicación teleológica como la estoica esto no es tan claro; los estoicos pueden haber sido influenciados por la explicación epicúrea que comienza por el examen del estadio más primitivo de la vida humana pero, a diferencia de Epicuro, sostienen que no sólo los recién nacidos pueden tener la conciencia correcta de lo que es bueno para sí mismos.*[27] *Las metas humanas experimentan un desarrollo paralelo al desarrollo de la persona, de modo que, el hecho de que los recién nacidos dirijan su deseo hacia ciertas cosas no nos muestra necesariamente aquello que los adultos deberían desear.*[28] *Por eso, en el caso eventual de que sea cierta la posición epicúrea de que el impulso*

[25] "Eudoxo pensaba que el placer es el bien pues veía que todo, tanto lo racional como lo irracional, tiende hacia él" (citado por Aristóteles, *EN*, 1172b9-10).

[26] Véase *infra* nota 37.

[27] Algunos estudiosos han procurado mostrar que la doctrina de la *oikeísosis* es originaria de Crisipo, no de Zenón (cf. White 1979; Ioppolo 1980: 154-157; Striker 1983).

[28] Cf. Striker 1983: 152 ss.

primario es hacia el placer por el hecho de que los recién nacidos tienden hacia lo placentero y evitan lo doloroso, eso no indica que la meta de los seres humanos (adultos) deba ser el placer. Pero el punto de vista estoico es que ni siquiera en el caso de los recién nacidos el impulso primario es hacia el placer; antes de dirigirse hacia algo placentero el ser vivo tiene que tener un reconocimiento de su propio yo, de cómo es su propia constitución, de cómo está equipado y de cómo usar los recursos con los que ha sido equipado. Es decir, la condición previa a cualquier movimiento del animal hacia algo que identifica como placentero debe ser el reconocimiento del propio yo. Pero este autoreconocimiento no se da como el resultado de un análisis racional (como observa el estoico Hierocles –texto **14**–*, en forma inmediata y simultánea a su nacimiento el animal se percibe a sí mismo: no sólo percibe sus órganos sino también para qué sirven).*[29] *La explicación estoica de cómo se produce el proceso por el cual el ser humano se inserta en el medio ambiente es, dicha de un modo resumido, la siguiente: cuando uno nace el alma es como un papel en blanco listo para la escritura (Aecio, IV 11=SVF II 83). Todo lo existente (es decir, todo cuerpo) está "impregnado" de* pneûma *("aliento" o "hálito vital") y, a través del doble movimiento de expansión y contracción de éste,*[30] *se conserva la unidad y la existencia del objeto. Esto vale también para el alma, que no es más que una expresión del* pneûma *en el ser viviente. Comenzamos a interactuar con el medio desde el momento mismo de nuestro nacimiento y el primer impulso es siempre hacia la autoconservación. El viviente tie-*

[29] La importancia que Hierocles le otorga a la percepción de sí mismo como el fundamento de la *oikeíosis* ha sido especialmente enfatizada por Bastianini-Long 1992: 289 ss.; 380-383, quienes convincentemente muestran (en contra de Inwood 1984) que no es cierto que Crisipo y sus antecesores hayan puesto el acento en lo desiderativo (la *hormé*) más que en la base perceptual de la *oikeíosis* (véase también texto **13**).

[30] Cf. Nemesio, *De nat. hom.*, 18, 5-8, ed. Morani (=*SVF*, II 451; LS 47J); Simplicio, *In Arist. Cat.*, 269, 14 ss. ed. Kalfleisch (=*SVF* II 452).

ne consciencia de sí mismo y, dado que ha sido dotado de una familiaridad respecto de sí mismo, persigue lo que lo beneficia y rechaza lo que lo daña. A través de este proceso el niño comienza a discriminar lo que le es propio o familiar (oikeîon) *de lo que le es extraño o ajeno* (allótrion). *A medida que va creciendo sus senso-percepciones aumentan en cantidad y en variedad, y también se vuelven más refinadas pues, al desarrollarse sus facultades racionales, comienzan a ser capaces de evaluar el material sensible que llega a través de los sentidos.*

Los problemas gnoseológicos son estudiados por los estoicos en la parte de la filosofía que llaman "lógica (o "dialéctica"; cf. texto **10**). *Según el testimonio de Diógenes Laercio (VII 49), los estoicos ponían en primer lugar la explicación* (lógos) *que se refiere a la representación* (phantasía) *y la sensación o senso-percepción* (aísthesis). *Esto es así porque el criterio de verdad, el estándar mediante el cual se conoce la verdad, es una representación (o, mejor dicho, un tipo especial de representación, la llamada "representación aprehensiva o cataléptica") y porque el asentimiento* (synkatáthesis), *la aprehensión* (katálepsis) *y el pensamiento mismo* (nóesis) *no se constituyen sin una representación que previamente se haya aparecido al sujeto como un verdadero estímulo para que las capacidades racionales comiencen a procesar los datos de los sentidos y los hagan inteligibles al sujeto. En el caso concreto de la ética como parte de la filosofía, la representación es un estímulo para la acción y a toda representación sigue un asentimiento que desemboca en un impulso que se dirige intencionalmente hacia una acción (una aclaración sobre los términos técnicos "asentimiento", "representación" y "aprehensión" así como una explicación un poco más detallada de la psicología estoica de la acción puede encontrarse en la introducción a la sección* F: "La psicología de la acción: representación, asentimiento e impulso"). [31] *El asentimiento y la representación son, en realidad,*

[31] Para una discusión completa del tema cf. Inwood 1985: 56-91.

facultades o capacidades (dynámeis) *de lo rector del alma (para lo cual cf. sección* E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones"*). Claro que en el niño pequeño estas capacidades no están aún desarrolladas; el desarrollo completo de la razón, otra facultad o "función" de lo rector del alma conectada con el asentimiento y, en general, con la evaluación del contenido de las representaciones que son expresadas en forma proposicional, se produce recién a los catorce años (DL VII, 55-56); su primer contacto con el mundo se hace en un nivel todavía puramente senso-perceptivo. Y en la búsqueda del objetivo de la autopreservación desempeña un papel decisivo su afinidad con lo que le es naturalmente familiar, de modo que el animal es capaz de rechazar, sin necesidad de hacer ningún tipo de análisis conceptual de lo que se le aparece, aquello que lo daña y de encaminarse hacia lo que lo beneficia. Con el desarrollo pleno de la razón el impulso natural primario hacia la autoconservación puede cambiar de objeto y orientarse como un impulso natural hacia los congéneres más inmediatos (padres, hermanos, familiares o amigos) y mediatos (los demás miembros de la comunidad), de modo que se orienta (o puede orientarse) como una "familiaridad" hacia los demás. El paso de la familiaridad entendida en términos de autoconservación a la "familiaridad social" no aparece expuesto con claridad en las fuentes y, a juzgar por las críticas de la Academia escéptica del siglo II a.C. a la explicación de la transición de una "conducta egoísta" por parte del ser vivo a una "conducta altruista", el problema parece haber sido discutido por las escuelas rivales. Aunque la explicación estoica no parece haber gozado de aceptación, de todos modos el tema de la familiaridad social y de la familiaridad en general como principio de la justicia fue considerado como un problema filosófico genuino que mereció una discusión seria. Parte de las críticas escépticas aparecen probablemente reproducidas en el pasaje del comentador anónimo al* Teeteto *de Platón (texto* **23***), en el que se ve que la cuestión de la* oikeíosis *estoica fue un tema que generó cierta polémica. El autor de este comentario se propone mostrar en el*

pasaje aquí reproducido que la tesis estoica de la "familiaridad social" (esto es, la tesis según la cual estamos familiarizados con los demás miembros de nuestra especie) es falsa porque, como puede constatarse de hecho, no tenemos la misma afinidad con todo el mundo.

El texto **11** *es el lugar clásico que suele citarse para introducir el tema de la "familiaridad" en el estoicismo antiguo. El pasaje puede articularse, de un modo un poco arbitrario, al menos en tres partes: (1) "lo primero familiar" a uno mismo es el reconocimiento del propio yo. Dado que la naturaleza familiariza al animal desde el comienzo de su vida consigo mismo (es decir, con su propia constitución y con la consciencia de dicha constitución), el primer impulso del animal se dirige hacia la propia conservación. (2) Luego se introduce un argumento teleológico que presenta varias alternativas: la naturaleza ha producido al animal y pudo haberlo hecho (i) extraño a sí mismo, (ii) ni extraño ni familiar a sí mismo o (iii) familiar a sí mismo. Las alternativas (i) y (ii) son descartadas, pues no es razonable o, más bien, verosímil o plausible* (eikós) *pensar que la naturaleza, después de haber creado un animal, no lo hubiera dotado de los medios necesarios para su autoconservación. Si así fuere, cabría preguntarse* para qué *lo produjo. En medio del argumento teleológico que presenta a la naturaleza como la causa de la familiaridad, se introduce la objeción a la tesis epicúrea: el placer sólo aparece una vez que la naturaleza busca y obtiene lo que se ajusta a la constitución del animal; es decir que el placer es sólo un añadido y presupone la familiaridad del ser vivo consigo mismo. (3) La tercera parte del texto se centra en ciertos detalles de la naturaleza como agente causal en la constitución de los seres vivos. La naturaleza no hace distinciones de ningún tipo en las plantas y en los animales, porque aun cuando aquellas carecen de impulso* (hormé) *y sensopercepción* (aísthesis) *y en los seres animados hay procesos de tipo vegetativo, la naturaleza "administra" o "gobierna" ambos órdenes por igual. En los animales el impulso es un agregado importante pues es aquello a través de lo cual se dirigen hacia lo que les es familiar (aquí cabría preguntarse entonces en virtud de qué capacidad las plantas, que carecen de impulso,*

se dirigen hacia su autoconservación).[32] *En los animales, entonces, lo conforme a naturaleza es ser administrado o gobernado según lo que es conforme al impulso. Pero en el caso de los seres humanos hay todavía otro componente que es cualitativamente diferente: la razón (*lógos*). Esto es lo que determina el hecho de que los seres humanos lleven a cabo "acciones" en el sentido estricto de la palabra. En este plano puede advertirse también cómo se conecta el impulso primario de la autopreservación del ser vivo con la acción: la* oikeíosis *o "familiaridad" puede describirse, entonces, como el proceso inherente a todo ser vivo por el cual los impulsos de los que están dotados los animales pueden desarrollarse en los humanos, gracias al añadido de la razón, en dirección de la virtud moral y, eventualmente, del interés por los demás. La razón posibilita entonces que el ser humano reconozca como algo familiar o propio el vivir racionalmente y el buscar no sólo la autoconservación sino también la conservación y cuidado de los demás. Esto último explica que el próximo tema tratado por Diógenes Laercio inmediatamente después del de la familiaridad sea la cuestión del fin final del hombre: "vivir de un modo coherente con la naturaleza", que no es más que vivir según la virtud, porque la naturaleza nos guía hacia la virtud (cf. DL VII 87, texto* **24**).

Los otros pasajes relevantes para el estudio de la oikeíosis *estoica son el* **12, 13** *y* **14**. *Los demás textos incluidos en esta sección ofrecen algunos detalles importantes de la teoría que no se encuentran en los*

[32] En el caso concreto de las plantas el término "impulso" en la expresión "primer impulso" del comienzo del texto **11** debe tener un sentido amplio. En cuanto a los seres humanos, compartimos con los animales no racionales el hecho de que, desde muy pequeños, de un modo primitivo y guiados por el instinto, buscamos lo que nos beneficia y evitamos lo que nos daña. Pero el añadido de la razón como "artesana del impulso" introduce el elemento decisivo en la capacidad de los seres humanos para comprender las reglas y llevar a cabo "acciones apropiadas" (cf. Sección H: "Actos debidos, actos correctos y actos incorrectos").

pasajes mencionados. Cicerón hace algunas precisiones sobre el tema de la "familiaridad social"; Séneca hace hincapié en el problema de la autopercepción del ser vivo y, aunque su descripción de este problema parece ajustarse más a lo que sostenían algunos estoicos posteriores (en efecto, Séneca nos informa que sus fuentes son Arquedemo y Posidonio, Ep. *121, 1), su exposición coincide en sus términos generales con el texto* **11** *y desarrolla un poco más el problema de la autopercepción, que en Diógenes Laercio se encuentra muy resumido (por lo demás, aunque el comentado pasaje de DL –texto* **11***– suele citarse como fuente del estoicismo antiguo, conviene advertir que, a juzgar por las referencias a los estoicos Hecatón y Posidonio en la parte dedicada a la cuestión del fin que sigue inmediatamente –DL VII 87–, el compendio en el que se basa Diógenes Laercio tiene que haber sido, muy probablemente, tardío).*

El pasaje de Séneca reproducido en esta sección (texto **13***) es especialmente interesante por el hecho de que presenta objeciones a algunos aspectos específicos de la tesis estoica de la familiaridad. La tesis estoica más general, defendida por Séneca, es que todos los animales tienen consciencia* (sensus) *de su propia constitución* (constitutio). *Esto es evidente, según Séneca, por el hecho de que el animal es ágil en cuanto al funcionamiento de su propio cuerpo y mueve sus miembros de un modo apropiado y, lo que es más relevante en la teoría, el animal hace esto* en cuanto nace. *Hay un cierto "conocimiento"* (scientia; notitia) *con el que vienen dotados los animales que les permite ser conscientes de las partes de su cuerpo y del funcionamiento apropiado de las mismas. Veamos las objeciones y las respuestas de Séneca: (1) el miedo es lo que impulsa a los animales en dirección de lo correcto, no su decisión* (voluntas). *Según la posición estoica, esto es falso porque aquello que es puesto en movimiento por necesidad es lento y la agilidad está incluida entre lo que se mueve en forma espontánea. Hay una prueba fáctica que muestra que esta primera objeción es falsa: aunque el dolor se presenta con frecuencia como un impedimento, los animales de todos modos se esfuerzan por desarrollar su movimiento natural. El caso del bebé*

es en este sentido muy ilustrativo: tan pronto como se acostumbra a soportar el peso de su propio cuerpo y a medir sus propias fuerzas, intenta ponerse de pie y, aunque se caiga, en medio del llanto y del dolor se levanta y vuelve a intentarlo. El miedo al dolor, entonces, lejos de ser lo que impulsa al animal en la dirección de lo correcto, es decir lo que lo impulsa hacia el desarrollo de sus movimientos naturales, es un medio a través del cual el animal se entrena para aquello que la naturaleza le exige. Los animales, en consecuencia, tienen un manejo apropiado y ágil de sus miembros y del funcionamiento del propio cuerpo por el hecho de tener consciencia de su propia constitución. (2) La segunda objeción procura desarticular la tesis estoica de que la propia constitución es lo rector del alma dispuesto de una cierta manera. La objeción es que si la tesis estoica es cierta, todos los bebés deberían nacer siendo lógicos pues, si no es así, ¿cómo podrían comprender algo tan complicado los recién nacidos? La respuesta de Séneca es que la objeción sería cierta si con "comprender" se implica que los animales saben qué *es su constitución, es decir si conocen su definición. En el mismo sentido (y contra lo que se objeta), el bebé no sabe qué es "animal", pero tiene una cierta consciencia de que es un animal. (3) La tercera objeción se concentra en la tesis estoica de que el animal "siente apego"* (conciliari; *ésta es la palabra con que Séneca traduce el griego* oikeioûsthai) *a su propia constitución y que la constitución del ser humano es racional. Pero como el bebé no es todavía racional, ¿cómo puede sentir apego a su constitución racional? Séneca responde que cada edad tiene su propia constitución: una cosa es la constitución del bebé* (infans), *otra la del niño* (puer), *otra la del adolescente y otra la del anciano. Pero un sujeto adulto ha sido bebé, niño y adolescente y, aunque cada uno de estos períodos de la vida es diferente, el sujeto es siempre uno y el mismo y, consecuentemente, el apego a la propia constitución también es el mismo. (4) La cuarta objecion pregunta cómo es posible que un animal recién nacido tenga comprensión* (intellectus) *de las cosas que promueven su bienestar o su destrucción. Para Séneca es obvio que la tienen porque, si así no*

fuera, no podría explicarse cómo los animales evitan lo que es capaz de dañarlos antes de tener experiencia de ello. El estado en que se encuentran lo han alcanzado gracias a su deseo natural de autoconservación.

El que más se detiene en la cuestión de la autoconsciencia del animal es el estoico Hierocles (texto **14***). Los dos factores que distinguen a un animal de lo que no lo es son, dice Hierocles, la senso-percepción (*aísthesis*) y el impulso (*hormé*), una observación bastante común en las fuentes que dan cuenta de doctrinas pertenecientes a los estoicos antiguos. Su interés principal, nos dice explícitamente Hierocles, es concentrarse en la senso-percepción, no en el impulso; en efecto, el objeto de estudio (la familiaridad) así lo requiere (la afirmación más relevante es aquí que en cuanto nace, el animal se percibe a sí mismo, de modo que es necesario exponer lo relativo a la* aísthesis *en el ser vivo). En la primera parte de su exposición Hierocles polemiza con quienes piensan que la senso-percepción le ha sido conferida al animal para que perciba las cosas externas y no para que también se perciba a sí mismo. Su argumento se apoya, básicamente, en la constatación empírica: lo primero que hacen los animales es percibir y ser conscientes de sus propias partes. Esto se hace evidente a partir de la observación empírica: los animales alados no sólo perciben que tienen alas sino para qué sirven. Lo mismo ocurre con los animales terrestres; en cierta forma "saben" que tienen determinadas partes que son apropiadas para la marcha. En el caso de los humanos este hecho es todavía más obvio: percibimos nuestros órganos de los sentidos y cuál es su función, ya que cuando queremos oír nos valemos de los oídos, no de los ojos, e, inversamente, cuando queremos ver nos valemos de los ojos, no de los oídos. La primera prueba, concluye Hierocles, de que todo animal se percibe a sí mismo es la consciencia de sus partes y de las funciones de tales partes. La observación muestra también que los animales no son inconscientes de los equipamientos de los cuales están dotados para su propia defensa; esto se ve con claridad cuando dos animales se enfrentan en combate: cada uno de ellos utiliza sus armas connaturales para su defensa. Este hecho se explica en razón*

del primer impulso: la autoconservación. Hierocles también muestra que algunos animales tienen consciencia de cuáles son sus partes más débiles y cuáles sus partes más fuertes; esto también se hace extensivo a la consciencia que tiene todo animal de los factores de debilidad y de fuerza presentes en otros animales. Pero va todavía más lejos y sostiene que los animales irracionales, no importa cuán veloces, grandes o fuertes puedan ser, son capaces de percibir la superioridad racional de los seres humanos. Esta afirmación compromete a Hierocles a pensar que, al menos en algunos animales irracionales, hay un cierto componente racional que posibilita "advertir" que la razón, una facultad puramente humana según la ortodoxia estoica, hace superiores a los seres humanos, lo cual es un absurdo. Esto explicaría, según Hierocles, que los animales se alejen de los seres humanos y los eviten. Como he dicho, no sólo hay un absurdo manifiesto, sino que además se podría ofrecer muchos contra ejemplos para mostrar la tesis opuesta: por ejemplo, no todos los animales se alejan y evitan al hombre sino que, por el contrario, lo buscan y en algunos casos lo atacan, de modo que la percepción en los irracionales de la facultad racional como nota distintiva de la superioridad humana no parece tan clara. Claro que decir, como dice Hierocles en las dos últimas líneas del pasaje citado, que si los animales no fuesen capaces de percibir las ventajas que hacen superiores a los demás animales, esto no ocurriría así, no ayuda mucho, pues una cosa es sostener que los animales irracionales son capaces de percibir las ventajas que hacen superiores a otros animales (por ejemplo, un león que se dispone a luchar con un toro de filosos cuernos es muy posible que perciba o advierta que los cuernos pueden ser poderosas armas en su contra); otra cosa muy distinta es decir que los animales irracionales son capaces de percibir nuestra superioridad racional. El hecho de advertir tal superioridad debería informar al animal irracional que, aunque la apariencia física del hombre es insignificante en comparación con la suya, la capacidad racional lo hace potencialmente peligroso. Pero esto no es lo que eventualmente ocurre en la mayor parte de los casos.

El primer pasaje de Porfirio incluido en esta sección (texto **15***) introduce un complemento muy importante a la tesis estoica de la* oikeíosis *que, aparentemente, también despertó la polémica en la antigüedad: la familiaridad es principio de la justicia. En el pasaje citado la referencia es muy escueta y no sabemos con exactitud cuál habría sido la teoría en detalle. Adelantemos por ahora que la tesis tiene que ver con otra posición estoica que discutiré brevemente en la introducción a la sección siguiente (la dedicada a la teoría de la finalidad): vivir según la naturaleza es lo mismo que vivir según la virtud. Los estoicos hicieron hincapié en la naturaleza social de la justicia; nuestro conocimiento de la teoría estoica de la justicia y, en general, del derecho es muy limitado debido al estado de nuestras fuentes.*[33] *El núcleo del argumento sobre el cual se basaba probablemente la tesis de que la familiaridad es el origen de la justicia era que, dado que la* oikeíosis *le ha sido dada a todo ser vivo por la naturaleza (y constituye por lo tanto algo natural a* todo *ser vivo), y como eso permite que los seres vivos (particularmente los racionales) estén familiarizados consigo mismos y con sus propios vástagos, entonces, los animales racionales son capaces de extender a sus semejantes el principio de la autopreservación y hacer de éste no un sentimiento egoísta, sino altruista. Esta posición suele denominarse "familiaridad social", o sea la tesis de que, dado que el ser humano tiene razón, la familiaridad consigo mismo se desarrolla en dirección de la familiaridad con los demás miembros de su misma especie, por el hecho de que ellos también tienen razón. De modo que el ser humano se comporta (o* debería *comportarse) de un modo justo con sus semejantes en razón de su facultad racional (cf el testimonio de*

[33] Crisipo escribió un libro completo sobre la justicia; algunas referencias a ese tratado pueden verse en Plutarco, *SR*, 1040A-1042A, aunque sus permanentes comentarios polémicos contribuyen a oscurecer lo que a partir de este texto podemos identificar como las probables posiciones de Crisipo sobre la cuestión. Zenón y Cleantes también escribieron sobre el tema de la ley, pero lo que conocemos es muy escaso (cf. DL, VII 4, 166, 175, 178).

Cicerón en el texto **18**). *Este fenómeno, como lo indica el texto* **16**, *también se da en los irracionales pues es un hecho de experiencia que las bestias están familiarizadas consigo mismas en proporción a las necesidades de sus vástagos. Pero en el ser humano la familiaridad social conecta el problema del impulso primario con el de los "actos debidos o apropiados", aquellos que una vez realizados tienen una justificación razonable, tal como la "consistencia" o "coherencia"* (homología) *en la vida, y esto ya requiere la presencia de la razón.*[34] *Plutarco, como es habitual, presenta una objeción a la tesis de la familiaridad social: si efectivamente nada es ajeno o extraño al "civilizado" o "virtuoso" ni nada es familiar al vil (siendo lo familiar bueno y lo extraño o ajeno malo), ¿por qué Crisipo dice que en cuanto nacemos estamos familiarizados no sólo con nosotros mismos y con nuestras partes, sino también con nuestros propios vástagos, y que incluso las bestias están familiarizadas con sus propios vástagos? (cf texto* **16**; *si se sigue la rigurosa distinción estoica entre sabios –o virtuosos– e ignorantes –o viles– y si nada es familiar al vil, entonces un vil nunca puede estar familiarizado consigo mismo ni con sus vástagos).*

El pasaje que he incluido en esta sección del comentador anónimo al Teeteto *de Platón (texto* **23**) *también da testimonio de la polémica que generó en la antigüedad la tesis estoica de que la familiaridad es el principio de la justicia. El argumento del comentador anónimo se basa en la evidencia empírica que nos muestra que, de hecho, uno está más familiarizado con sus*

[34] Cf. DL VII 107 y Estobeo, *Ecl.*, II 85, 14-15. En el texto de DL tal consistencia o coherencia se hace extensiva a las plantas; pero, como sensatamente observa Engberg-Pedersen (1990: 127), al incluir los actos debidos dentro de las actividades según impulso y sostener que tales actividades también están presentes en las plantas Diógenes Laercio parece cometer un error. En efecto, en las plantas los actos debidos no están entendidos como "actividades según el impulso", y esto es así por la sencilla razón de que el impulso no es una característica propia de las plantas, sino de los animales (irracionales y racionales).

propios conciudadanos (y, obviamente, tiene más "afinidad" con ellos) que con los extraños. Esto se hace extensivo a todas las relaciones de afinidad o familiaridad: uno tiene más familiaridad con los padres, hermanos o hijos que con aquellos con los que no tiene lazos de sangre, porque, como admiten los estoicos, la familiaridad puede tener mayor o menor intensidad. El comentador anónimo admite, con los estoicos, que la familiaridad con uno mismo es natural, no racional, es decir que se da en un nivel puramente instintivo en el comienzo mismo de la vida del animal cuando nuestras facultades racionales todavía no se han desarrollado. Pero aunque puede admitirse que la familiaridad con los vecinos tiene un cierto componente natural, esa relación de afinidad o familiaridad ya presupone algún elemento racional. El ejemplo que sirve para concluir el argumento es, de hecho, *bastante convincente: si juzgamos la conducta de otros, no sólo los estamos censurando cuando cometen malas acciones sino que además los estamos haciendo extraños para consigo mismos. En cambio, cuando las personas se equivocan o cometen actos incorrectos, no admiten las consecuencias de sus actos y son incapaces de tener sentimientos de odio para consigo mismos. Dicho de otro modo, los sujetos no tienen el mismo grado de imparcialidad consigo mismos y con los demás. La conclusión es, entonces, que la* oikeíosis *no es la misma cuando se trata de uno mismo que cuando se trata de un extraño y, como los estoicos admiten que hay grados de familiaridad, ésta no puede ser el principio de la justicia pues, si así fuera, la justicia sería imparcial, lo cual es claramente injusto.*

11. DL VII 85-86 (*SVF* III 178; LS 57A)[35]

Afirman que el animal dirige el primer impulso hacia la propia conservación, porque la naturaleza lo familiariza <consigo mis-

[35] Cf. Alejandro de Afrodisia, *De anima libri mantissa*, p. 150, 25 ss. ed. Bruns (*SVF* III 183).

mo> desde el principio, como dice Crisipo en el libro I de su obra *Sobre los fines*, cuando sostiene que la propia constitución (*sýstasis*) y su consciencia (*syneídesis*) de ella es lo primero familiar a todo animal. No es verosímil, en efecto, que la naturaleza hiciera al animal extraño a sí mismo ni que, habiéndolo producido, no lo haya hecho extraño ni familiar <a sí mismo>. Queda decir, entonces, que, después de haber constituido al animal, lo familiarizó consigo mismo. De este modo, pues, rechaza las cosas que lo dañan y se acerca a las que le son familiares. Consideran[36] falso lo que dicen algunos: que el impulso primario para los animales es hacia el placer.[37] Pues afirman que, si efectivamente hay <placer>, es un añadido (*epigénnema*)[38] que se da cuando la naturaleza misma, por sí misma, busca y obtiene lo que se ajusta a la constitución <del animal>. Así es como los animales muestran una expresión animada y las plantas florecen. En nada, afirman, se distingue la naturaleza en las plantas y en los animales, porque a aquellas las administra sin impulso (*hormé*) ni sensación (*aísthesis*), y en nosotros hay algunos procesos que tienen un carácter vegetativo.[39] Pero dado que a

[36] Los estoicos.

[37] Los destinatarios de esta crítica son Epicuro y sus seguidores: "sostienen –Epicuro y sus seguidores– que los animales, en cuanto nacen y se encuentran todavía libres de corrupción, tienen un impulso hacia el placer y evitan los dolores" (Sexto Empírico, *PH* III 194=Fr. 398 Us., trad. Boeri 1997: 40. Véase también Cicerón, *De fin.*, I 29-31).

[38] Cf. Aristóteles, *EN*, 1174b31-33.

[39] El sentido del pasaje parece ser éste: la naturaleza opera de un modo similar, tanto en plantas como en animales, en la medida en que administra o gobierna ambos órdenes (el animal y el vegetal). La naturaleza gobierna también los ciclos vitales de las plantas, aun cuando en ellas no haya impulso ni sensación, dos características propias de los animales. E, inversamente, también en nosotros hay procesos vegetativos. Aquí parece darse por supuesta la distinción aristotélica de los tipos de alma y las facultades correspondientes: vegetativa, sensitiva y racional (cf. *De anima*, 413a20-b31).

los animales además les adviene el impulso, haciendo uso del cual se dirigen hacia lo que les es familiar, para ellos lo que es conforme a la naturaleza es ser administrado de acuerdo con el impulso. Y una vez que la razón (*lógos*) les ha sido dada a los racionales como el gobernante más perfecto, el vivir según razón correctamente se vuelve para ellos lo que es según naturaleza, pues la razón sobreviene como artesana del impulso.[40]

12. Cicerón, *de fin.* III 16-18 (con omisiones; cf. *SVF* III182 y 189; LS 59D;); III 20 (*SVF* III 188)

Se trata –dijo <Catón>– de la posición de aquellos cuya doctrina apruebo: que en cuanto nace el animal –en efecto, debemos comenzar desde aquí– siente apego (*conciliari*) hacia sí mismo y una inclinación (*commendari*) no sólo hacia su propia conservación sino también hacia su propia condición (*status*), y hacia aquellas cosas que conservan su propia condición. Y, por el contrario, se siente extrañado (*alienari*) por la destrucción y por todo aquello que parece producir destrucción. Que esto es efectivamente así lo prueban[41] de la siguiente manera: antes de sentir placer (*voluptas*) o

[40] Éste es el lugar clásico para el estudio de la cuestión de la *oikeíosis* o "familiaridad" estoica (nótese que la palabra *oikeíosis* no aparece una sola vez en el pasaje, aunque sí lo hacen distintas formas verbales de *oikeiô*). Hay muchos estudios importantes que se ocupan del tema; algunos de los más significativos son los siguientes Graeser 1975: 180-183; Ioppolo 1980: 154-157; Inwood 1984; 1985: 184-201; 219-223 (aunque su traducción de *oikeíosis* por "orientation" resulta un poco problemática; en Inwood 1999: 677 este estudioso ha cambiado de opinión respecto de su traducción del término y ahora propone "affiliation"); Ioppolo 1986: 174-182; Engberg-Pedersen 1990: 36-50; Bastianini-Long 1992; Annas 1993: 159-179; 262-276.

[41] Los estoicos.

dolor (*dolor*) los neonatos apetecen las cosas que proveen bienestar (*salutaria*) y rechazan las contrarias. Pero esto no ocurriría a menos que aprecien su propia condición y teman su destrucción. Sin embargo, no podría suceder que apetezcan algo a menos que tuvieran consciencia de sí mismos (*sensus sui*) y tuvieran así aprecio por sí mismos. Hay que comprender, por lo tanto, que del aprecio de sí mismo surge el principio que conduce <la acción>. Ahora bien, la mayor parte de los estoicos piensa que el placer no debe incluirse entre las cosas primeras por naturaleza (*in principiis naturalibus*). Por mi parte, yo estoy completamente de acuerdo con ellos, pues temo que si no se entiende que, si la naturaleza hubiese puesto el placer entre aquellas cosas que prioritariamente apetecemos, muchas acciones vergonzosas (*turpia*) se seguirían de ello. Sin embargo, parece que es argumento suficiente para mostrar que sentimos estima por aquellas cosas que han sido adoptadas como prioritarias por naturaleza el hecho de que no hay nadie que, teniendo la posibilidad de elegir (*cum utrumuis liceat*), no prefiera tener todas las partes de su cuerpo bien formadas e íntegras antes que tenerlas disminuidas o deformadas, aun cuando pueda utilizarlas. [...] En cuanto a los miembros, es decir las partes del cuerpo, parece que unos nos han sido dados por la naturaleza en vistas de su uso, como las manos, las piernas, los pies, o aquellos que son internos en el cuerpo, cuyo grado de utilidad es discutido incluso por los médicos. Otros, en cambio, que no tienen utilidad alguna, parecen haber sido dados prácticamente en vistas del ornato, como la cola del pavo real, las plumas multicolores en la palomas, las tetillas y la barba en los hombres. [...] Prosigamos, pues, dijo <Catón>, porque nos hemos apartado de estos principios de la naturaleza, con los cuales debe ser compatible lo que sigue. Ahora bien, a continuación viene la siguiente distinción: dicen que es "estimable" (así, creo, podemos denominarlo) aquello que por sí mismo es según naturaleza

o que produce lo que es según naturaleza, de modo que es digno de ser elegido (*selectione dignum*) porque contiene una cierta cantidad digna de estima o valoración (*dignum aestimatione*), esto es lo que ellos llaman *axía*.[42] Por el contrario, dicen que es "carente de estima o valor" (*inaestimabilis*) lo opuesto a lo anterior.[43]

13. Séneca, *Ep.* 121, 5-21; 23-24 (cf. *SVF* III 184 y LS 57B; con omisiones)

Entre tanto, permíteme examinar aquellos asuntos que parecen estar un poco más lejanos <de nuestra conversación actual>. Estábamos investigando si todos los animales tienen consciencia (*sensus*) de su propia constitución (*constitutio*). Que sí la tienen es especialmente obvio por el hecho de que mueven sus miembros de un modo apropiado y libre, como si hubiesen sido instruidos para ello. Todo animal tiene control de sus partes (*nulli non partium suarum agilitas est*). El artista[44] maneja sus instrumentos con facilidad: el piloto sabe cómo gobernar su nave con facilidad, el pintor es capaz de poner con rapidez ante sí los muchos y variados colores con el fin de captar una semejanza, y con un simple rasgo y hábil mano pasa de la paleta a su obra; así también el animal es ágil en cuanto al funcionamiento (*usus*) total de su propio <cuerpo>. Solemos sorprendernos de los bailarines expertos porque

[42] "Valor" (en griego en el original latino).

[43] En lo que sigue en el texto Cicerón comienza a exponer la doctrina estoica del "acto debido o apropiado", para lo cual véase la sección H: "Actos debidos, actos correctos y actos incorrectos".

[44] El artista (*artifex*) o "artesano" es aquel que tiene algún tipo de habilidad que presupone un conocimiento; tal conocimiento permite que el individuo en cuestión sea un profesional en su área de especialización y, dada su competencia en un área específica, sea capaz de explicar lo que ocurre en ella.

sus gestos se adaptan al significado total de los hechos <que representan> y de sus emociones, y se ajustan a la velocidad de sus discursos. Pero lo que el arte concede a los artesanos, al animal se lo concede la naturaleza. Ningún animal pone en movimiento sus miembros con dificultad, ninguno duda en cuanto al funcionamiento (*usus*) de su propio cuerpo; y esto lo hacen en cuanto nacen, comienzan su vida con este conocimiento, <es decir que> nacen ya instruidos. En consecuencia, dice,[45] los animales mueven sus partes de un modo apropiado (*apte*), porque si las movieran de otro modo sentirían dolor. Así, como ustedes han dicho, los animales son obligados a hacer <lo que hacen>, y es el miedo (*metus*) lo que los impulsa en dirección de lo correcto, no su decisión (*voluntas*). Esta tesis es falsa, pues las cosas que son puestas en movimiento por necesidad son lentas; la agilidad, sin embargo, se encuentra entre lo que se mueve en forma espontánea. Más aún, no es el temor (*timor*) al dolor, sin embargo, el que las impulsa, de modo que, aun cuando el dolor se presente como un impedimento, se esfuerzan por desarrollar su movimiento natural. Así, el bebé (*infans*) que se propone ponerse de pie y está acostumbrado a soportar <su propio cuerpo>, al tiempo que comienza a comprobar su propia fuerza, se cae y se levanta una y otra vez en medio del llanto hasta que, a través del dolor, ya se ha entrenado para aquello que la naturaleza le exige. [...] Todos estos animales, por lo tanto, tienen consciencia de su propia constitución y, por esa razón, tienen un manejo tan expedito de sus miembros; y no tenemos mejor indicio de que llegan a la vida dotados de este conocimiento (*notitia*) que el hecho de que ningún animal es ignorante (*rudis*) en cuanto al funcionamiento de su propio <cuer-

[45] Quien, eventualmente, esté presentando una objeción a la posición estoica que expone Séneca.

po>. <Pero alguien> puede decir:[46] "de acuerdo a lo que ustedes argumentan, la propia constitución es lo rector del alma dispuesto de una cierta manera respecto del cuerpo (*principale animi quodam modo se habens erga corpus*). ¿Pero cómo puede comprender un bebé esta cuestión tan intrincada y sutil que para mí es tan difícil de explicarles? ¡Todos los animales deberían nacer siendo lógicos para ser capaces de comprender esta definición que es tan oscura para la mayor parte de los romanos!" Lo que objetas sería verdadero si yo estuviera diciendo que los animales comprenden una "definición de constitución" y no "su misma constitución". Es más fácil comprender la naturaleza que explicarla; por esa razón aquel niño del que hablábamos no sabe *qué* es "constitución", pero conoce su propia constitución.[47] Tampoco sabe *qué* es "animal", pero es consciente (*sentit*) de que él es un animal. Más aún, su misma constitución la comprende de una manera confusa, superficial y oscura; también sabemos que tenemos un alma, pero qué es el alma, dónde está, cuál es su cualidad y de dónde procede no lo sabemos. Tal como llega a nosotros la consciencia de nuestra alma, aunque ignoremos su naturaleza y posición,[48] así también todos los animales tienen consciencia de su propia constitución. Es en efecto necesario que sean conscientes de aquello por lo cual también son conscientes de otras cosas. Deben ser conscientes de aquello que obedecen y por lo cual son regidos. Todo el mundo comprende que hay algo que pone en movimiento nuestros impulsos (*impetus*), aunque ignore qué sea;

[46] Éste es, de nuevo, el eventual crítico de la posición estoica que está exponiendo Séneca.

[47] O sea, el hecho de que el niño no pueda definir "constitución" no le impide tener un cierto conocimiento de su propia constitución.

[48] Es decir, aunque ignoremos qué es y dónde está ubicada.

también sabe que tiene una fuerza instintiva (*conatus*), aunque ignore qué es o de dónde proviene. De este modo los niños pequeños y también los animales son conscientes de su parte rectora, aun cuando la cuestión no sea demasiado clara ni distinta. "Ustedes dicen", argumenta,[49] "que todo animal al comienzo siente apego (*conciliatur*) a su propia constitución y que la constitución del hombre es racional y, por lo tanto, siente apego consigo mismo no sólo en cuanto animal, sino también en cuanto racional. Pues el hombre siente estima por sí mismo respecto de aquella parte por la cual es hombre. Entonces, ¿cómo es posible que un bebé (*infans*) sienta apego a su constitución racional si todavía no es racional?" Cada edad tiene su propia constitución[50]: una cosa es en el caso del bebé (*infans*), otra en el del niño (*puer*)[51], <otra en el del adolescente>, otra en el del anciano: todos ellos sienten apego a la propia constitución en la que se encuentran. [...] Los períodos de la niñez temprana (*infans*), la niñez (*puer*), la adolescencia y la ancianidad son diferentes; yo, sin embargo, que fui un bebé (*infans*), un niño y un adolescente, soy el mismo. Así, aunque cada uno tiene una constitución diferente en momentos diferentes, el apego (*conciliatio*) a su propia constitución es el mismo. La naturaleza, en efecto, no me inclina hacia la niñez, la juventud o la ancianidad, sino hacia mí mismo. Por lo tanto, el bebé

[49] El que presenta objeciones a la posición estoica.

[50] Aquí comienza la respuesta de Séneca a la objeción presentada.

[51] Con esta distinción entre "bebé" (*infans*) y "niño" (*puer*) Séneca se propone describir con precisión los diferentes estadios de evolución del ser humano, de modo de refutar la objeción. Un bebé aún no ha adquirido el lenguaje y, consecuentemente, aún no ha desarrollado su capacidad racional. De modo que la objeción no puede ser válida para el caso del bebé, quien todavía se encuentra en un nivel similar al de los animales que no tienen razón.

siente apego a su propia constitución que es suya en el momento en que es un bebé, no la que lo será cuando sea un joven. [...] Ante todo, el animal siente apego (*conciliatur*) a sí mismo, pues debe haber algo hacia lo cual las demás cosas se refieran. Busco el placer; ¿para quién? Para mí. Me ocupo, por lo tanto, de mi propio cuidado (*cura*). Me aparto del dolor; ¿en interés de quién? De mí mismo. Me ocupo, por lo tanto, de mi propio cuidado. Si llevo a cabo todos mis actos por mi propio cuidado, me estoy ocupando de mí mismo ante todo. Este cuidado se da en todos los animales, y no se trata de algo implantado (*inseritur*) sino que es innato (*innascitur*). La naturaleza produce sus vástagos y no se deshace de ellos. Y puesto que el mayor cuidado (*tutela*) es el que está próximo, todo ser humano (*quisque*) ha sido confiado a sí mismo. Por lo tanto, como he dicho en mis cartas anteriores, incluso los animales jóvenes (*tenera*), cuando salen del útero materno o del huevo, se familiarizan (*norunt*) de inmediato con lo que les es hostil y evitan lo que les es letal. También se apartan cuando advierten que están a merced de las aves de rapiña que vuelan sobre ellos. Ningún animal llega a la vida sin miedo a la muerte. "¿Cómo, pregunta,[52] puede un animal recién nacido tener una comprensión (*intellectus*) de las cosas que promueven su bienestar o su destrucción?" Lo primero que hay que investigar es si puede comprender, no *cómo* puede comprender. Sin embargo, es obvio que tienen esa comprensión a partir del hecho de que, una vez supuesta esa comprensión <en ellos>, no actuarían mejor que como lo hacen. ¿Por qué la gallina no se aleja del pavo o del ganso y sin embargo se aleja del halcón, que es un animal más pequeño y con el que no está familiarizada? ¿Por qué los pollitos tienen miedo del gato pero no del perro?

[52] El que presenta una objeción a la afirmación recién formulada.

Es evidente que en estas aves hay un conocimiento del daño que no depende de la experiencia, pues evitan algo antes de que sean capaces de tener experiencia de ella. Además, para que no consideres que esto sucede como resultado del azar, no tienen miedo de otras cosas de las que deberían tenerlo, y nunca pasan por alto el cuidado ni la atención que ello merece. Para ellos es igual la evitación de lo que les es pernicioso. Más aún, no se vuelven más temerosos a medida que van creciendo. Por eso también resulta evidente que no es por la experiencia práctica (*usus*) que han alcanzado el estado en que se encuentra, sino que es debido a un deseo natural de autoconservación (*naturali amore salutis suae*). Lo que la experiencia práctica enseña es lento y variado, pero todo lo que la naturaleza concede es igual para todo el mundo y se da en forma inmediata. Sin embargo, si todavía me exiges <que te lo explique>, ¿he de decirte cómo es que todo animal se propone comprender lo que le hace daño? Tiene consciencia de que está constituido de carne, y así tiene consciencia de hasta qué punto la carne puede ser cortada, quemada u oprimida; también tiene consciencia de cuáles son los animales dotados de la capacidad de hacer daño. A partir de estos animales se sigue una imagen dañina y hostil; estas cosas están conectadas entre sí, pues todo animal al mismo tiempo siente apego por su propia conservación, busca lo que lo beneficia y teme lo que lo daña. Naturales son los impulsos hacia las cosas útiles y el rechazo de lo que es contrario. Sin un conocimiento y sin consejo que indique esto, la naturaleza prescribe todo. [...] Lo que el arte concede es incierto y desigual, pero lo que la naturaleza otorga es siempre equilibrado. Lo que la naturaleza ha otorgado no es más que el cuidado de sí y la habilidad técnica (*peritia*) <para llevarlo a cabo>. Ésta es la razón de que el aprendizaje (*discere*) y la vida (*vivere*) también comiencen al mismo tiempo.

14. Hierocles, I 1-4; I 31-II 9 (cf. LS 57C); I, 31-II, 9 (cf. LS 57C); II 18-23; III 20-27; III 46-52.

Considero que el mejor comienzo de los *Elementos de ética* es la discusión (*lôgos*) concerniente a lo primero familiar (*prôton oikeîon*) al animal. Sin embargo, pensaba que no está mal, comenzando desde el mismo principio, establecer de qué tipo es la generación de las cosas animadas y cuáles son las cosas prioritarias que le suceden al animal.[53] [...] A partir de aquí hay que considerar que el animal se diferencia del no animal por dos motivos: sensopercepción (*aísthesis*) e impulso (*hormé*). De estas dos cosas, por el momento no precisamos hablar del impulso; pero parece oportuno hablar brevemente sobre la sensopercepción, pues ello nos conduce hacia el conocimiento de lo primero familiar, la discusión que, precisamente, estábamos diciendo que sería el mejor comienzo de los *Elementos de Ética*. No debemos ignorar que el animal, de forma directa y simultánea a su nacimiento, se percibe a sí mismo (*aisthánetai heautoû*) y, para los más lentos,[54] hay que decir algunas cosas para recordar esto. Sin embargo, se nos presenta otro argumento y nos llama hacia sí mismo como prioritario, pues algunos son tan lentos y están tan lejos de comprender

[53] Sigue una descripción detallada de cómo se produce la fecundación. El tiempo de la concepción hasta el nacimiento sigue siendo "naturaleza" (*phýsis*), es decir "aliento" o "hálito vital" (*pneûma*) que se ha transformado a partir del semen y que se ha desarrollado metódicamente (*hodôi*) desde su comienzo (*arché*) hasta su fin (*télos*). Cuando llega el momento del nacimiento, continúa diciendo Hierocles, la naturaleza se hace más tenue o sutil (*apoleptýnetai*) y se transforma en "alma", y así se adapta al medio ambiente (I, 5-22). Ésta es la explicación biológica de cómo se adapta el animal al medio ambiente.

[54] Es decir, los adversarios teóricos de Hierocles y, en general, de los estoicos (probablemente los epicúreos).

que tienen una absoluta desconfianza respecto de que el animal se perciba a sí mismo. Creen, en efecto, que la naturaleza confiere la sensopercepción al animal para que perciba las cosas externas y no para que también se perciba a sí mismo. A causa de los que se encuentran en este tipo de dificultades respecto de cómo sería tal cosa,[55] hay que establecer, en primer lugar, que los animales tiene sensopercepción de sus propias partes, y tenemos que procurar argumentar (*epagageîn*) que esto en ellos se produce desde el comienzo mismo. Pues bien, hay que comprender, en primer lugar, que los animales perciben sus propias partes; así los alados perciben (*antilambánetai*) la disponibilidad y la adecuación de las alas para el vuelo, y los seres terrestres captan sus propias partes, no sólo que las tienen sino también para qué uso las tienen. Nosotros mismos también percibimos nuestros ojos, oídos y los demás <órganos de los sentidos>. De este modo, cuando deseamos ver algo extendemos nuestros ojos hacia el objeto visible, no los oídos; y cuando deseamos oír algo extendemos nuestros oídos, no nuestros ojos; y cuando deseamos dar un paseo no usamos nuestras manos para pasear, sino los pies y las piernas y, del mismo modo, cuando queremos sujetar o dar algo desde luego no usamos las piernas sino las manos. Por lo tanto, la primera prueba (*pístis*) de que todo animal se percibe a sí mismo es la consciencia (*synaísthesis*) de sus partes y de las funciones por las cuales tales partes le fueron conferidas. La segunda prueba es que los animales no son inconscientes (*anaisthétos*) de los equipamientos de los cuales están dotados para su defensa. En efecto, cuando los toros se preparan para combatir contra otros toros o con ciertos animales de otras especies, ponen adelante sus cuernos, como si fuesen sus armas connaturales para la con-

[55] Es decir, el fenómeno de la autopercepción.

tienda. Y todos los demás animales tienen una disposición análoga en relación con su arma apropiada y, por así decirlo, "connatural". [...] Más aún, algunos animales son conscientes de qué partes son débiles en ellos y de qué partes son fuertes y resistentes. Así el toro, cuando se prepara para el ataque, pone sus cuernos delante de todo el resto del cuerpo. [...] Por cierto que había que exponer aquellos casos en los que los animales tienen una captación (*antílepsis*) no sólo de las debilidades de otros animales sino también de su fuerza, y de cuáles son traicioneros y con cuáles pueden evitarse las hostilidades y, por así decirlo, hay un acuerdo indisoluble. Pues bien, si un león peleara con un toro, pondría su vista en los cuernos pero las demás partes del toro lo tienen sin cuidado. Y en las luchas con un asno salvaje concentra su atención en las patadas y se apresura a evitar sus patas. [...] Me parece que todo tipo de <animales> irracionales, no sólo los que no son naturalmente dotados sino también los que nos superan en velocidad, en tamaño o en fuerza, al percibir, sin embargo, nuestra superioridad racional, se alejan y evitan al hombre. Si los animales no percibiesen las ventajas que hacen superiores a los demás animales, esto no ocurriría así.

15. Porfirio, *De abstinentia*, III 19-20 (cf. *SVF* I 197).

Desde luego que comparar a las plantas con los animales es algo enteramente forzado, porque estos están naturalmente ligados al sentir, es decir a sentir dolor (*algeîn*), miedo (*phobeîsthai*), y a ser dañados (*bláptesthai*) y, por lo tanto, lo están a padecer injusticia (*adikeîsthai*). Las plantas, en cambio, no tienen nada sensible, de modo que tampoco tienen nada ajeno (*allótrion*), malo, ni daño alguno o injusticia. La sensopercepción (*tò aisthánesthai*) también es, en efecto, el punto de partida (*arché*) de toda familiaridad (*oikeíosis*) y extrañamiento (*allotríosis*). Los discípulos de Zenón

postulan la familiaridad como principio de la justicia. Pero, ¿cómo no habrá de ser absurdo que muchos seres humanos que sólo viven en el dominio de la sensopercepción vean pero no posean intelecto (*noûs*) o razón (*lógos*), y que, a su vez, la mayoría haya superado a las bestias más temibles en crueldad, en furia y en codicia, a saber, los asesinos de sus hijos, de sus padres, los tiranos y los aduladores de los reyes? Por lo demás, ¿cómo no habrá de ser de lo más engañoso pensar que nosotros tenemos un cierto sentido de justicia para estos individuos y que no tengamos ninguno para el buey de labranza, para el perro que vive con uno y para con los animales que nos alimentan con su leche y nos proveen de su lana? Con todo, es convincente –¡por Zeus que lo es!– aquello de Crisipo de que los dioses nos hicieron para ellos mismos y para estar comunicados unos con otros, y a los animales para nosotros: a los caballos para que hagan la guerra con nosotros, a los perros para que cacen con nosotros, y a los leopardos, osos y leones como un ejercicio de nuestra valentía.

B.1 LA FAMILIARIDAD SOCIAL

16. Plutarco, *SR*, 1038B-C[56] (cf. *SVF* III 179 y LS 57E)

"Nada es ajeno al civilizado (*asteîos*) y nada es familiar al vil, porque esto último es bueno y aquello es malo".[57] ¿Por qué, entonces, una y otra vez en sus libros de física (¡y por cierto que también en los de

[56] Para un interesante comentario de este pasaje puede verse Ioppolo 1986: 174-176.

[57] Según Plutarco, estas son palabras textuales de Crisipo. "Civilizado" (*asteîos*) y "vil" (*phaûlos*) son los términos con que se designa al sabio y al ignorante, respectivamente, los dos tipos morales antitéticos distinguidos por los estoicos.

ética!) se preocupa por escribir que, en cuanto nacemos, estamos familiarizados con nosotros mismos, con nuestras partes y con nuestros propios vástagos? En el libro I de su obra *Sobre la justicia* <Crisipo> sostiene que incluso las bestias están familiarizadas consigo mismas en proporción a la necesidad de sus vástagos, con excepción de los peces pues sus embriones se alimentan por sí mismos. Sin embargo, no hay sensación en aquellos para los cuales no hay nada sensible, ni familiaridad en aquellos para los cuales no hay nada familiar. Pues la familiaridad parece ser una sensación (*aísthesis*) y una captación (*antílepsis*)[58] de lo familiar (*oikeîon*) <a uno>.

16.1 Plutarco, *De amore prolis*, 495B-C

No obstante, el argumento no es verdadero ni vale la pena escucharlo.[59] Pues tal como en las plantas silvestres –como viñas, higueras y olivos silvestres– la naturaleza implantó principios crudos e imperfectos de frutos cultivados, así también ha dotado a los irracionales de un amor

[58] Striker sugiere que Plutarco no está citando una definición estoica sino explicando cómo entiende el término (cf. su 1983: 145, n.2). Es cierto que el pasaje se encuentra en un contexto polémico en el que Plutarco, además de explicar cómo entiende el término *oikeíosis*, está tratando de desacreditar la posición de Crisipo. Sin embargo, como es obvio en el pasaje de Hierocles (texto **14**), los términos *aísthesis* y *antílepsis* (así como sus correspondientes verbos *aisthánomai* y *antilambánomai*; I 51-53) son usados como sinónimos y la *oikeíosis* es caracterizada por Hierocles como una percepción o captación de lo familiar a uno mismo. De modo que al menos la terminología y el contenido de lo que cita Plutarco debe proceder de una fuente genuinamente estoica.

[59] Se refiere al argumento, presumiblemente de Epicuro, que se encuentra inmediatamente antes de este pasaje, según el cual los padres aman a sus hijos y estos a sus padres por una suerte de interés mutuo puramente utilitario (cf. 494F-495A= Epicuro, Fragmento 527 Us.). Véase también Plutarco, *Adversus Colotem*, 1123A (=Epicuro, Fragmento 528, Us.).

imperfecto por su prole e insuficiente en lo que respecta a la justicia (*dikaiosýne*), un amor que no avanza más allá de la <mera> utilidad. Al hombre, en cambio, que es un animal racional y político, la naturaleza lo introdujo al dominio de la justicia (*díke*) y la ley (*nómos*), de la honra a los dioses, de la fundación de ciudades y de la disposición de amistad (*philophrosýne*). También procuró nobles, bellas y fructíferas simientes de estas cosas en la satisfacción (*cháris*) y amor (*agápe*) que tenemos por nuestra prole, el cual acompaña sus primeros comienzos.

17. DL VII 32-33 (*SVF* I 262; LS 67B; cf. H II, 417)

Algunos, entre los que están los del círculo de Casio el escéptico, cuando hacen sus críticas a Zenón en muchos lugares, dicen, en primer lugar, que en el comienzo de su *República* Zenón declara que la educación convencional (*enkýklion paideía*) es inútil. En segundo lugar, que llama a todos los que no son excelentes "aborrecibles", "enemigos", "esclavos" y "extraños unos con otros", tanto a los padres con respectos a sus hijos, como a los hermanos respecto de sus hermanos y a los familiares respecto de sus familiares. Y de nuevo lo censuran porque en su *República* presenta como ciudadanos, amigos, familiares y libres solamente a los excelentes, de donde se sigue que para los estoicos los padres y los hijos son adversarios pues no son sabios.

18. Cicerón, *De fin.*, III 62-66 (con omisiones; cf. H, 1000; LS, 57F)

Consideran que es decisivo entender que la naturaleza hace que los hijos sean amados por sus padres; por esa razón nos preocupamos (*persequimur*) por alcanzar la provechosa comunidad universal de la raza humana. Lo que hay que entender en primer lugar es que la forma de los cuerpos y los miembros por sí mismos ponen de manifiesto que la procreación es un principio ra-

cional (*ratio*) por naturaleza. Pero no sería compatible que la naturaleza quisiera procrear y que no se ocupara de que sus vástagos fueran objeto de cuidado. Incluso entre las bestias puede advertirse la fuerza de la naturaleza: cuando vemos el esfuerzo que ponen en el parto y en la crianza, nos parece estar oyendo la voz de la naturaleza en persona. Tal como es evidente que la naturaleza nos aparta del dolor, así también es evidente que la naturaleza misma nos impulsa a amar a aquellos que hemos engendrado. De aquí se sigue que la estima (*commendatio*) mutua entre los seres humanos es también algo natural, de modo tal que, el mero hecho de que uno sea un ser humano hace que no sea visto como extraño por otro hombre. Tal como algunas partes del cuerpo (como ojos y oídos) han sido hechas como si fueran en vistas de sí mismas, en tanto que otras también prestan su ayuda para las funciones de los demás miembros (como las piernas o las manos), así también algunas bestias salvajes han nacido sólo para sí mismas [...]; y del mismo modo las hormigas, las abejas y las cigüeñas hacen ciertas cosas por causa de otros. Mucho más estrecha es esta relación entre los seres humanos, a punto tal que por naturaleza somos aptos para que tengan lugar las uniones, las asambleas o las ciudades. <Los estoicos> piensan que el mundo está regido por un poder divino, y que es como una ciudad y un estado constituido de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte de ese mundo. De aquí se sigue el hecho de que, por naturaleza, antepongamos la conveniencia (*utilitas*) común a la nuestra <particular>. [...] De este sentimiento de apego (*affectio*) de las almas han nacido los testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y dado que nadie querría pasar su vida en completa soledad, aun cuando tuviera una abundancia infinita de placeres, se entiende con facilidad que hemos nacido para unirnos y asociarnos a otros hombres, es decir para formar una comunidad natural.

19. Epicteto, *Diss.*, I 19, 11-15

Así, en efecto, es el animal: hace todo en vistas de sí mismo. Y por cierto que también el sol hace todo en vistas de sí mismo y el propio Zeus también lo hace. Y cuando quiere ser "Productor de lluvia" o "Fructífero" o "Padre de hombres y de dioses", ves que no puede alcanzar esas obras y apelativos a menos que adopte una actitud benéfica respecto de la comunidad (*tò koinón*). Y, en general, dispuso de una manera tal la naturaleza del animal racional, que éste es incapaz de alcanzar alguno de sus bienes peculiares a menos que contribuya con algún beneficio para la comunidad. De esta manera ya no es algo carente de un sentido comunitario el hacer todo en vistas de sí mismo. ¿Qué es lo que esperas entonces? ¿Qué uno se aparte de sí mismo, es decir de su propia conveniencia? ¿Y cómo habrá de ser uno y el mismo principio para todos las familiaridad respecto de las propias cosas?

20. Epicteto, *Diss.*, II 22, 1-5

Es verosímil que uno ame aquellas cosas respecto de las cuales se ha ocupado. Ahora bien, ¿los hombres se ocupan de los males? De ningún modo. ¿Pero tampoco se ocupan de cosas que no les conciernen? Tampoco de eso. Resta, entonces, que únicamente se hayan ocupado de los bienes; y si se han ocupado de ellos, también los aman. Por lo tanto, cualquiera que conozca los bienes, también sabrá amarlos. Pero el que es incapaz de distinguir los bienes de los males y lo que no es ni lo uno ni lo otro de las dos cosas anteriores, ¿cómo podrá ser capaz también de amar? En consecuencia, sólo es propio del prudente el amar. "¿Y cómo es eso?", alguien pregunta. Porque yo, aunque soy imprudente, amo a mi hijo.

21. Porfirio, *De abstinentia* I, 7, 6-13 (cf. LS 22M)

Y al punto, aun cuando existe una cierta familiaridad mutua entre los hombres, debido a la semejanza de su aspecto exterior y de su alma, <familiaridad que hace que> no se pueda destruir a un ser vivo de la misma especie, como sí puede hacerse con algún otro de los que se encuentran cerca, supusieron,[60] sin embargo, que la causa más frecuente de que este hecho produjera irritación y de que se lo declarara impío es que no es de provecho para la conformación total de la vida.[61]

B.2 TESIS POSIDONIA DE LA FAMILIARIDAD

22. Galeno, *PHP*, V 5, p. 318, 12-26 (EK F160; cf. *SVF* III 229a)

Pues bien, dado que tenemos estos tres tipos de familiaridad que por naturaleza se relacionan con cada tipo de partes del alma –con el placer a causa de la parte apetitiva (*tò epithymetikón*), con la victoria a causa de la fogosa (*tò thymoeidés*) y con lo bello de la racional (*tò logistikón*)–, Epicuro fijó su atención sólo en la familiaridad (*oikeíosis*) de la peor parte del alma, y Crisipo en la de la mejor parte, pues sostiene que nosotros estamos familiarizados solamente con lo bello, lo cual es ob-

[60] Los epicúreos.

[61] Porfirio está explicando la posición epicúrea sobre el homicidio; aunque no está haciendo una exposición puntual de la *oikeíosis* estoica, parece darla por supuesta: constituye un acto impío matar a otro hombre porque hay una relación de parentesco o familiaridad entre los seres humanos, no porque el asesinato no fuera de provecho para la constitución o estructura general de la vida humana, como parecen haber pensado los epicúreos.

viamente también bueno.[62] Únicamente los filósofos antiguos ponían atención en los tres tipos de familiaridad. Por tanto, puesto que Crisipo omitió dos tipos de familiaridad, resulta verosímil que se vea en dificultades respecto del origen del vicio, que no pueda explicar su causa ni los modos en que se constituye y que sea incapaz de descubrir cómo es que los niños se equivocan. Es razonable también, creo, que Posidonio lo censure y refute en todo. Pues si efectivamente los niños están directamente familiarizados (*oikeíotai*) desde un principio con lo noble (*kalón*), el vicio no podría surgir desde dentro de sí mismos sino que únicamente debería llegarles desde fuera.

B.3 CRÍTICAS AL CONCEPTO ESTOICO DE "FAMILIARIDAD SOCIAL" (CONTRA EL IMPARCIALISMO ESTOICO)

23. *Comentario al* Teeteto *de Platón*, Columna V, 15-VIII 1 (cf. LS 57H)

Pues nos hemos familiarizado con los de nuestra misma especie; sin embargo, uno está más familiarizado con sus propios conciu-

[62] Este pasaje, en el que se describe la posición de Posidonio sobre la *oikeíosis*, es útil para mostrar que su posición en psicología moral se basa en los presupuestos de la tripartición platónica del alma que implica factores y motivaciones en conficlto, una posición ajena a la tesis ortodoxa del estoicismo antiguo (para más detalles sobre esta cuestión cf. la sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones"). En años recientes se ha vuelto a reconsiderar la posición de Posidonio y se ha sostenido que no rechazó el monismo psicológico de Crisipo. Véase especialmente Fillion-Lahille 1984: 122-123, 153; Gill 1998 y Cooper 1999: 451-455; 467-468. La idea básica de este tipo de interpretación es que en todas las fuentes, *con la excepción de Galeno*, Posidonio parece haber sido siempre considerado como un "estoico ortodoxo" en psicología moral. El problema es en este caso que Galeno es, muy probablemente, la fuente principal para reconstruir buena parte de las posiciones de Crisipo y de Posidonio en materia de psicología

dadanos, ya que la familiaridad puede tener mayor o menor intensidad. Así, si los que introducen la justicia a partir de la familiaridad[63] dicen que es igual la propia <familiaridad> con uno mismo y con el último de los Miseos, una vez establecido esto, la justicia es preservada; pero hay desacuerdo en cuanto a que sea igual, pues esto va en contra de la evidencia (*enárgeia*) y de la percepción de uno mismo (*synaísthesis*). En efecto, la familiaridad con uno mismo es natural y no racional, en tanto que la familiaridad con los vecinos es también ella misma natural, aunque no sin razón. Pues si juzgamos la maldad de ciertas personas, no sólo los estamos censurando sino que también los estamos haciendo extraños para consigo mismos. Pero cuando las personas cometen errores, no admiten las consecuencias <de tales errores> y son incapaces de odiarse a sí mismos. Así resulta que la familiaridad no es igual respecto de uno mismo y respecto de cualquier

---

moral, y lo que Galeno nos informa es que Crisipo sostuvo (una contraintuitiva en su opinión) posición monista que no presupone partes en conflicto y Posidonio, siguiendo una línea platónica (Galeno piensa fundamentalmente en *República* IV y en algunos pasajes del *Timeo*), una posición tripartita que considera mucho más razonable (cf. Galeno, *PHP* V *et passim*). A pesar de los sofisticados argumentos ofrecidos por los estudiosos mencionados al comienzo de esta nota, sigo creyendo que Posidonio debe haber defendido una psicología tripartita (si así no fuera, no serían comprensibles los tres tipos de *oikeíosis* distinguidos en este pasaje los que, obviamente, coinciden con cada una de las tres partes del alma en su versión platónica). Posidonio sin duda pensó que Zenón y, sobre todo, Cleantes defendieron un modelo psicológico basado en la partición del alma (cf. Galeno, *PHP*, 332, 21-23 y, especialmente, 332, 31-334, 2 (texto **88**), donde Cleantes describe el alma como una entidad con dos factores en conflicto: *logismós* y *thymós*; regreso sobre este punto en la Sección E). Mucho más recientemente incluso se ha cuestionado la supuesta "ortodoxia" de Crisipo (cf. Sorabji 2000: 101-108).

[63] Los estoicos (cf. texto **15**).

otro, en cuanto que incluso con nuestras propias partes no estamos igualmente familiarizados. En efecto, no nos encontramos igualmente dispuestos respecto del ojo y del dedo, para no hablar de las uñas o los cabellos, porque tampoco en cuanto a su pérdida estamos igualmente extrañados, sino que lo estamos en mayor o menor medida <cuando se trata de una parte u otra>. Pero si ellos[64] también van a decirnos que la familiaridad se incrementa, se tratará de filantropía. Pero las circunstancias en que se encuentran los náufragos los refutarán, por lo cual sólo uno de ellos tendrá que salvarse. Y aun cuando no se produjera este tipo de circunstancias, ellos mismos, sin embargo, se encuentran dispuestos de un modo tal como para ser refutados. Ésa es la razón por la cual los de la Academia presentan el siguiente problema: igualmente la justicia no es preservada según los epicúreos ni según los estoicos. Pero, según los epicúreos, la justicia no es preservada, como convienen aquellos contra los cuales se dirige el argumento. Por consiguiente, tampoco es preservada según los estoicos. Porque si alguno de ellos le preguntara por qué, según los epicúreos no es preservada, responderían: "porque los epicúreos no admiten la familiaridad con los vecinos". Por lo tanto, si ustedes admitieron que <la familiaridad> es desigual, ¿no ven entonces que este grado más alto <de familiaridad> obligará a veces a apuntar a la propia conveniencia de una manera diferente del modo en que se apunta a la de los vecinos? Sin embargo, ya sea en el arte o en la virtud, aun cuando se transgreda un solo número, es suficiente para eliminar ambos tipos de familiaridad. De aquí que Platón no introduzca la justicia a partir de la familiaridad, sino a partir de la semejanza con dios,[65] como mostrare-

[64] De nuevo los estoicos.

[65] Cf. Platón, *Teeteto*, 176b1-2 y *República*, 613a-b.

mos. Y en cuanto a esta familiaridad tan renombrada, no sólo la introduce Sócrates sino también los sofistas en Platón. Claro que de la familiaridad en sí (*autè he oikeíosis*), una es "cuidadosa" (*kedemoniké*), no sólo de nosotros mismos sino también de nuestros vecinos (como si, en cierto modo, fueran iguales <a nosotros>),[66] y la otra es "electiva" (*hairetiké*), por medio de la cual elegimos los bienes para nosotros mismos, sin cuidarnos de ellos por sí mismos sino con el deseo de que tales bienes estén ahí para nosotros. Esto hace manifiesto que la familiaridad respecto de nosotros mismos y de los miembros de la misma especie no es electiva, porque nadie se elige a sí mismo, sino que elige vivir (*eînai*) y que el bien sea para sí mismo, y se preocupa por sí mismo y por los vecinos.

[66] Como agudamente observa Sedley (1995: 492, en Bastianini-Sexley, 1995), la aclaración "en cierto modo" (*ti*) se explica por el hecho de que el comentador anónimo no admite la tesis de que se pueda tratar a los demás de una manera completamente igual a como nos tratamos a nosotros mismos.

C. LA FELICIDAD Y EL FIN FINAL

Siguiendo la tradición aristotélica, los estoicos postularon una definición formal del fin (fin final u "objeto último de deseo") como aquello en vistas de lo cual las demás cosas son hechas pero ello no es hecho en vistas de nada más (cf. Aristóteles, EN, *1094a18-22; 1095a14-20 y texto* **26**). *De acuerdo con el testimonio de Estobeo (texto* **25**), *Crisipo y sus seguidores sostenían que la felicidad* (eudaimonía) *es una meta o blanco* (skopós), *en tanto que alcanzar la felicidad* (tycheîn eudaimonías) *es el fin* (télos). *"Alcanzar o lograr la felicidad" es, en realidad, lo mismo que "ser feliz"* (eudaimoneîn). *Sólo "ser feliz" es para los estoicos el fin; al sostener que sólo la virtud o excelencia* (areté) *es el único componente del "ser feliz", rechazaron la posición aristotélica según la cual algunos bienes externos son necesarios para ser feliz o para el logro efectivo de la felicidad. Los estoicos consideraron que "felicidad" y "ser feliz" eran dos cosas diferentes. A diferencia de Aristóteles, quien había usado los términos* télos *y* skopós *de un modo intercambiable para referirse al fin,*[67] *los estoicos distinguieron dos clases de finalidad (en este caso particular el testimonio de Estobeo es decisivo pues es el único que nos informa al respecto).*[68] *"Alcanzar la felicidad" es el fin, el logro efectivo de la felicidad, poseer la felicidad en el sentido de tenerla por completo, es "aquello en vistas de lo cual todo es hecho pero ello no es*

[67] *Política*, 1331b30-34.

[68] Cf. textos **24** y **25**.

hecho en vistas de nada", "el objeto último de deseo al cual todo lo demás se refiere".[69] *El agente está interesado por la felicidad en el sentido del logro efectivo de la misma* (télos)*, no por la felicidad en el sentido de la "meta o blanco propuesto"* (skopós)*, aunque éste sea en cierto modo una condición de aquélla. Es decir, cada uno se propone una meta que debe ser alcanzada pero el objeto último de deseo no es la meta propuesta sino el logro efectivo de esa meta. Sólo somos felices cuando efectivamente hemos alcanzado el estado completo de felicidad, que es "ser feliz". El fin entendido como la actividad virtuosa misma es el logro de la meta propuesta.*

*Es interesante notar aquí que la distinción "felicidad"-"alcanzar la felicidad" presupone la diferenciación ontológica fundamental cuerpo-incorpóreo; en efecto, en tanto una meta (expresada por un nombre: "felicidad") es un cuerpo, un fin (expresado por un verbo o, en la jerga estoica, por un "predicado": "ser feliz") es un incorpóreo. Las expresiones "vivir" ("de acuerdo a la virtud" o "en coherencia con la naturaleza") y "ser feliz" usadas en las definiciones estoicas del fin son, técnicamente, predicados. El fin resulta ser un predicado, un incorpóreo, no la cosa misma sino el logro del agente de la cosa. En ocasiones, como señala Aristóteles (*Política, 1331b31*), la meta puede proponerse ante el agente, pero en la práctica puede ocurrir que no la alcance; el hecho de que la meta sea propuesta frente al agente no es suficiente para ser feliz. El lenguaje en este pasaje aristotélico es muy parecido al que más tarde encontramos en el estoicismo (texto* **25***: "la felicidad es propuesta como meta"), pero en el caso de Aristóteles no parece haber una diferencia entre meta* (skopós) *y fin* (télos).[70] *Esta distinción estoica es un buen ejemplo en contra de la interpretación puramente nominalista que sostiene que los incorpóreos son "realidades inferiores" y puramente men-*

[69] Cf. texto **24**.

[70] Véase también *Retórica*, 1360b4-7.

tales; en la explicación estoica, por el contrario, lo decisivo es "ser feliz", no la "felicidad", y "ser feliz", el objeto último de deseo, es un predicado (un incorpóreo).[71]

Nuestro texto **30** *conecta el problema de la felicidad y del logro de la felicidad con la sección siguiente, en la que se trata la doctrina estoica de la virtud. Aunque el pasaje es atribuido al estoico medio Panecio, es de todos modos ilustrativo de la distinción "felicidad"-"ser feliz", probablemente formulada por Crisipo y retomada luego por Antípatro. Las virtudes, sugiere Panecio, tienen su propio objetivo y cada virtud es representada por un blanco con diferentes colores (una imagen que representa bastante bien la tesis estoica de la inseparabilidad y la unidad de las virtudes, cuyo antecedente socrático es bastante claro). La meta del arquero es no sólo dar en el blanco* (skopós), *sino hacer todo lo que de él depende para dar en el blanco. La imagen de la arquería (como la medicina o la navegación) recuerda también la tesis de que la virtud es una cierta habilidad técnica, cuya meta no es el resultado sino la realización de todo aquello que corresponde a esa habilidad técnica en vistas del fin propuesto. Dar en el blanco es el fin más elevado de cada arquero (es el* télos), *pero cada uno de ellos se lo propone de diferente manera.*

[71] La distinción estoica fue incorporada en la discusión filosófica en la antigüedad tardía. Galeno, un crítico extremadamente hostil de los estoicos, acepta la distinción entre meta y fin al distinguir la meta de la medicina de su fin: la meta es la salud, pero el fin tener salud (*De sectis*, 1.3.1; *Scripta Minora*). Lo mismo puede advertirse en Aristón (probablemente un colega o estudiante de Critolao alrededor del 150 a.C., pero no el estoico Aristón ni el peripatético que fue jefe del Perípato), quien, al hablar de la retórica, dice que la persuasión es propuesta o establecida (*ekkeîsthai*) como la meta (*skopós*) de la retórica, en tanto que su fin (*télos*) es el logro de la persuasión (*tycheîn tês peithoûs*). Véase Sexto Empírico, *M* II 61-62 (en lo que respecta a la probable identificación del Aristón mencionado por Sexto en este pasaje estoy en deuda con Stephen A. White). Para la diferencia entre "fin" y "meta" en los estoicos antiguos me permito remitir a Boeri 2001: 745-750.

El texto **24** *con el que comienza esta sección es la continuación del pasaje clásico en el que los estoicos tratan la cuestión de la familiaridad o apropiación* (oikeíosis, *cf. texto* **11**). *Lo que en cierto modo puede resultar sorprendente desde el punto de vista de la coherencia interna del argumento es que la tesis de que "lo primero familiar" a nosotros, esto es, la autoconsciencia o propio reconocimiento, desemboque en la conclusión de que el fin es "vivir de un modo coherente" o "vivir de un modo coherente con la naturaleza" (véase la partícula conclusiva* διόπερ, *"por lo cual, precisamente", "por esa razón, precisamente" en DL VII 87=texto* **24**). *La parte final del argumento de la familiaridad (en el esquema de una* scala naturae*) indica que, en el plano superior de la escala, para los seres vivos que además de impulso instintivo*[72] *están dotados de razón, el vivir según razón se vuelve vivir según naturaleza. La conclusión general (con la que se introduce el tema del fin) es que el ser humano se preocupa por sí mismo no en cuanto animal sino en cuanto racional. Dicho de otra manera, lo primero familiar y apropiado para el ser humano es un deseo o tendencia por su autoperfección o, lo que es lo mismo, el logro efectivo de una vida guiada por la razón. Otra de las dificultades con la que nos enfrentamos al tratar la cuestión del fin en el estoicismo antiguo es la de explicar en qué consiste la identidad entre "vivir según razón" y "vivir según naturaleza" (cf. textos* **11** *y* **24**).

Hay muchos detalles de la teoría del fin que no aparecen en las fuentes con la claridad que quisiéramos. Ello obedece, obviamente, al estado fragmentario de los textos que deben ser leídos como una unidad y que requieren un esfuerzo de reconstrucción por parte del estudioso. En su influyente trabajo sobre la noción estoica de oikeíosis *Gisela Striker sugiere que ser*

[72] Creo que en este contexto la palabra *hormé* no tiene todavía el significado técnico de "impulso práctico" con el que aparece en la psicología estoica de la acción (cf. sección F: "La psicología de la acción: representación, asentimiento e impulso"), sino que significa "impulso instintivo" o "tendencia" sin más.

guiado por la razón es lo mismo que vivir de acuerdo con la naturaleza, porque al hombre le ha sido dada su razón para la búsqueda de la verdad y, descubrir la verdad equivale a descubrir la naturaleza (tanto la naturaleza universal como la propia naturaleza individual). Así, ser guiado por la razón es lo mismo que ser guiado por el propio discernimiento de la naturaleza.[73] *Esta explicación del problema es muy sugestiva, aunque como la misma Striker reconoce, este argumento no se encuentra desarrollado de este modo en ninguna fuente. Hay sí al menos un aspecto de esta explicación que tiene un apoyo textual firme: según la versión del* télos *elaborada por Crisipo, el fin consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual significa vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo (texto* **24***). Aunque hay testimonio directo de que al ser humano le ha sido otorgada su razón para la búsqueda y eventual descubrimiento de la verdad (véase Plutarco,* SR, *1037B), no hay una indicación firme que indique que en el contexto en el que se discute la cuestión del fin la palabra "razón" (*lógos*) tenga ese significado. El vocablo* lógos *tuvo en el estoicismo, como ocurrió en la rica tradición filosófica que lo precedió, multiplicidad de significados. De los muchos significados conviene distinguir al menos los siguientes: 1) capacidad o función de la parte conductora del alma (*tò hegemonikón*); 2) conjunto de conceptos y preconcepciones (Galeno,* PHP, *V 2, p. 304, 33-35, ed. De Lacy); 3)"argumento" o "razonamiento", es decir una estructura (*sýstema*) compuesta de premisas y conclusión (cf. DL VII 45=*SVF *II 235) y 4) "razón" o "principio activo racional", "conductor de lo que hay en el mundo" o "administrador del universo".*[74] *Éste último significado es el que parece tener preeminencia en los contextos en*

[73] Striker 1983: 154= 1996: 286-287.

[74] Para este último significado la cantidad de testimonios es mucho más abundante; cito solamente unos pocos: Eusebio, *PE* XV 19, 1 (*SVF* II 599); DL VII 134-135 (*SVF* I 85; II 299-300; LS 44B; 45E; 50E; Filodemo, *De pietate,* cap. 11 (*SVF* II 1076). El "Himno a Zeus" de Cleantes, conservado por Estobeo, (*Ecl.*, I 25, 4-27, 4=*SVF* I 537; LS 54I) es también un buen testimonio

que se discute la cuestión del fin. No sólo la explicación del fin como "vivir en concordancia con la naturaleza" (una modificación hecha por Cleantes de la fórmula original de Zenón "vivir en concordancia"; cf. texto **24***)*[75] *fue interpretada de diversas maneras, sino que la formulación misma del fin tuvo distintas expresiones en los autores inmediatamente posteriores a Zenón, Cleantes y Crisipo. Según Crisipo, la fórmula "vivir en concordancia con la naturaleza" significa que hay que vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza particular como con la naturaleza universal. Esto es, no hacer nada de lo que la ley universal -que es la "recta razón"- prohíbe hacer. Porque en eso mismo consiste la virtud del hombre feliz (o sea del virtuoso): hacer todo de acuerdo con la armonía de la divinidad en cada uno de nosotros y el querer (o intención) del administrador del universo.*[76] *Cleantes, en cambio, pensaba que sólo había que seguir a la naturaleza universal; en este punto, que introduce un desacuerdo interesante desde el punto de vista de la consideración de la naturaleza universal como parámetro último de las conductas humanas, no hay demasiados detalles, de modo que es difícil saber cómo fue la explicación de Cleantes en detalle, si es que la hubo. Aunque sucinta, la interpretación de Crisipo se ve mucho más atractiva pues al menos intenta explicar la relación de la naturaleza particular con la universal en el curso de la vida, de modo que esa vida sea una "vida feliz" (cf. texto* **24***). En los últimos años ha habido una fuerte reacción a la interpretación tradicional que explica la naturaleza universal como estándar supremo de la con-*

---

de este sentido de la palabra "razón". Una traducción castellana del Himno, seguida de un breve comentario, puede verse en Juliá, Boeri 1991: 31-35.

[75] Como indica Striker, la diferencia entre ambas fórmulas es sólo una cuestión de explicitación, pues es claro que una vida de "coherencia" es una vida guiada por el conocimiento, y el conocimiento es también conocimiento de la naturaleza, de modo que coherencia o concordancia con la naturaleza deben coincidir (cf. su 1983: 154, n. 11=1996: 287, n. 10).

[76] El tema de la "divinidad en cada uno de nosotros" es platónico (cf. Platón, *Fedón*, 107d; *República*, 617e).

ducta individual. Julia Annas ha argumentado que el recurso a la naturaleza cósmica como estándar supremo para establecer los fundamentos de la ética no es una posición ética en absoluto, ya que si se pone a la naturaleza cósmica como tal estándar la virtud no es más que hacer lo que se ajusta a la naturaleza universal entendida como algo independiente de o externo a la naturaleza humana.[77] *Al argumentar que el punto de vista de la naturaleza cósmica en la determinación de las conductas moralmente valiosas aparta al agente del tipo de apegos relacionados con sus propios intereses (que es necesario para que una útil y adecuada reflexión sobre el propio fin final sea posible), sugiere que el punto de vista de la naturaleza cósmica es inútil para la ética, a menos que esté avalado como parte de una teoría que es eudaimonista en su forma.*[78] *Annas admite que la naturaleza, en uno de sus dos significados básicos en el estoicismo, funciona como un ideal fuertemente normativo que indica el modo como deberíamos ser e idealmente seríamos. La cuestión es complicada y, por cierto, muy discutible. Quisiera presentar muy brevemente algunas posibles objeciones a la interpretación de Annas. En primer lugar, no queda suficientemente claro por qué la naturaleza universal deba ser siempre pensada como algo forzosamente externo al sujeto (al menos Crisipo en el texto* **24**, *al indicar que nuestras naturalezas individuales "son partes" de la naturaleza universal, no parece haberlo pensado así). Hay algunos pasajes estoicos en los que se sugiere de una manera bastante clara que en el ser humano hay "semillas de conocimiento o de racionalidad" que lo ligan con la razón o naturaleza universal, que es el principio normativo por excelencia. Piénsese en los* lógoi spermatikoí *("razones seminales"), que no son más que la evidencia de la operatividad divina en la materia. Estas razones seminales, que no son más que la manifestación de la presencia del principio activo ("dios", "razón" o "naturaleza") en la totalidad de lo existente, determinan una disposición natural al cono-*

[77] Annas 1993, capítulo 5.

[78] Annas 1993: 161-162.

cimiento de los principios naturales que gobiernan el universo y que, según el testimonio de Diógenes Laercio (texto **24***), también gobiernan nuestra conducta en la medida en que la razón universal es la "recta razón" en conformidad con la cual se debe actuar. Según Cicerón, quien parece avalar la posición de Crisipo transmitida por Diógenes Laercio, la naturaleza nos ha dotado de una especie de sentido común* (communis intelligentia)*, de modo que seamos capaces de identificar lo noble con la virtud y lo no noble (o "torpe") con el vicio. Según Annas, ni Sexto ni Ario (en Estobeo) dan importancia a la naturaleza cósmica.*[79] *Sin embargo en Estobeo hay dos referencias a la naturaleza que, aunque no significan de un modo evidente "naturaleza cósmica", muestran la naturaleza como algo supra-individual. De acuerdo con los pasajes de Estobeo,*[80] *las virtudes contienen las tendencias naturales (o "procedentes de la naturaleza") hacia el descubrimiento de lo apropiado o debido, y los seres humanos tienen las tendencias naturales (o "procedentes de la naturaleza";* aphormai ek tês phýseos*) hacia la virtud. Creo que aquí no hay otra forma de entender naturaleza más que como algo que está más allá del sujeto individual; sería contraintuitivo (y probablemente falso) afirmar que las tendencias hacia la virtud que proceden de la propia naturaleza derivan de la propia naturaleza individual, pues si están en la propia naturaleza no tendrían necesidad de derivar de ella, sino que simplemente deberían activarse. En cualquier caso, para los estoicos la naturaleza (universal) tiene un fuerte carácter normativo, en el virtuoso, tal naturaleza se vuelve propia del agente. El testimonio de Diógenes Laercio es claramente inequívoco en el sentido de que la opinión de Crisipo es una opinión dentro de la teoría ética y es también una doctrina claramente eudaimonista.*[81]

[79] Annas, 1993: 160, n.4.

[80] Estobeo, *Ecl.*, II 62, 9-10; 65, 8-10 (cf. sección siguiente, textos **43-44**).

[81] Una muy balanceada crítica a la tesis de Annas se encuentra en Cooper 1999: 428-444.

Volvamos brevemente a la caracterización estoica del fin. La fórmula ortodoxa del fin fue modificada por Diógenes de Babilonia (un discípulo de Crisipo que llegó a ser jefe de la escuela) y adaptada a la doctrina general de los indiferentes (para la cual véase sección H). En efecto, según Diógenes el fin consiste en razonar bien en la selección y rechazo de las cosas naturales, o sea en la selección de las cosas preferidas por naturaleza (los "indiferentes preferidos", como salud, vida, riqueza, fama y placer) y en el rechazo de las cosas dispreferidas por naturaleza (enfermedad, muerte, pobreza, falta de fama y dolor). Como se ve, hay en Diógenes un intento de otorgar la categoría de "bienes" a ciertas cosas (los indiferentes preferidos) que, desde la óptica ortodoxa, eran consideradas neutras, es decir, ni buenas ni malas, o sea "indiferentes". La innovación de Diógenes parece bastante legítima en la medida en que reinterpreta la noción de naturaleza, el componente decisivo en la formulación clásica de Zenón, Cleantes y Crisipo del fin. Según naturaleza (y también según razón) preferimos la salud a la enfermedad, por ejemplo. Es decir que Diógenes conserva la identidad entre naturaleza y razón (que en forma más o menos explícita aparece en la formulación tradicional del fin) pero la reinterpreta en la valoración de ciertos tipos de cosas que seleccionamos racionalmente, y les otorga el estatus de "bienes". Como se ve, Diógenes se aparta de la tesis tradicional según la cual el único bien es la virtud (cf. sección D). La misma posición se encuentra en Antípatro (sucesor de Diógenes de Babilonia en la conducción de la escuela), quien hace hincapié en el hecho de que el proceso de selección de lo que es según naturaleza y de rechazo de lo que es contrario a la naturaleza debe ser continuo.

Por último, he incluido en esta sección dos breves pasajes que dan cuenta de la definición de Herilo y de Aristón del fin, dos discípulos directos de Zenón de Citio que se apartaron de la ortodoxia. Según Herilo, el fin es lo mismo que el conocimiento, lo cual significa vivir siempre refiriendo la totalidad de las cosas al vivir con conocimiento. En realidad, esta caracterización del fin no difiere notablemente de la caracterización ortodoxa, pues, como se ha señalado antes, vivir en concordancia

con la naturaleza no difiere de vivir con conocimiento y sin ignorancia (cf. supra *nota* 75*). Herilo, sin embargo, parece presentar una posición más relativista del fin, pues éste, según él, varía de acuerdo a las circunstancias y los hechos; su contribución más interesante, sin embargo, es la distinción entre "fin"* (télos) *y "fin subordinado"* (hypotelís)*. Este último pueden alcanzarlo los que no son sabios, aquél solamente los sabios. Esto se ajusta bastante bien a la distinción entre "ser feliz" (el "fin", es decir el logro efectivo de la felicidad) y "felicidad" en la versión ortodoxa, probablemente inaugurada por Crisipo. La noción de "fin subordinado" de Herilo da cuenta del hecho de que antes de que el ser humano sea capaz de usar la facultad del razonamiento, tiene una tendencia instintiva a pensar en su vida como un todo.*[82] *En una doxografía que nos recuerda la doctrina estoica de la "familiaridad" puede leerse: "la primera afección familiar al animal es el fin subordinado; a partir de esa afección el animal comenzó a ser consciente de su propia constitución, y ésta no es aún racional sino irracional o 'sin razón' "* (álogon; *Estobeo,* Ecl., *II* 47, 12-14*). En cuanto a Aristón, es interesante hacer notar que su caracterización del fin lo acerca bastante al planteo escéptico de Pirrón, quien consideraba que el fin de la vida consistía en la "imperturbabilidad"* (ataraxía)*; ésta es al menos la interpretación que ofrece Cicerón* (De fin., *II* 43) *cuando sugiere que para Aristón no hay diferencia entre un estado de perfecta salud y uno de gravísima enfermedad. En realidad, la posición de Aristón es un poco más refinada y apunta a cuestionar una doctrina básica del estoicismo ortodoxo: la doctrina de los indiferentes (los textos sobre el tema y una breve introducción crítica del problema se encuentran en la sección G: "Teoría del bien y de los indiferentes").*

[82] Cf. Annas 1993: 39-40.

24. DL VII 87-89[83] (cf. *SVF* III 4, LS 59J, 61A y 63C)

Por esa razón, precisamente, Zenón fue el primero en decir en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre* que el fin (*télos*) es vivir en coherencia (*homología*) con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud (*areté*). Pues la naturaleza nos conduce hacia la virtud. Del mismo modo también <lo dicen> Cleantes en su tratado *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en su tratado *Sobre los fines*. Y, de nuevo, según dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre los fines*, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son partes de la del todo. Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia (*akoloúthos*) con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal (*ho nómos ho koinós*) –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes– suele prohibir hacer. Eso mismo es la virtud del hombre feliz, el correcto fluir de la vida, cuando hace todo de acuerdo a la armonía (*symphonía*) de la divinidad en cada uno de nosotros y el querer (*boúlesis*)[84] del administrador del universo. Ahora bien, Diógenes dice expresamente que el fin consiste en el razonar bien en la selección (*eklogé*) de las cosas según naturaleza; Arquedemo que consiste en vivir cumpliendo todos los actos de-

[83] Continuación del texto **11**.

[84] Evito traducir la palabra *boúlesis* por "voluntad"; tanto para los estoicos como para Aristóteles la *boúlesis* es un tipo peculiar de deseo (*órexis*): "deseo racional" (para Aristóteles cf. *De anima*, 414b2; 432b5-6; 433a26-27) "o deseo razonable" (para los estoicos cf. Estobeo, *Ecl.*, II 87, 21-22). En el caso de Aristóteles es claro que cuando el deseo está asociado a la parte racional del alma es *boúlesis*, en tanto que cuando lo está a la parte irracional es

bidos. Por "naturaleza en conformidad con la cual hay que vivir" Crisipo entiende tanto la universal como la propiamente humana; Cleantes, en cambio, únicamente admite la naturaleza universal, a la cual hay que seguir, y de ningún modo a la particular.

25. Estobeo, *Ecl.*, II 75, 7-77, 5 (cf. *SVF* III 3, LS 63B y 58K)

Dado que el hombre es un animal racional mortal, social por naturaleza, también sostienen que toda virtud y felicidad humana es una vida (*zoé*) coherente (*akólouthos*) y concordante (*homologouméne*) con la naturaleza. Zenón caracterizó el fin (*télos*) del siguiente modo: "vivir en concordancia", esto es vivir según una razón única y armónica, porque los que viven en conflicto con ella son infelices. Sus sucesores, al hacer ulteriores distinciones, ampliaron su caracterización del siguiente modo: "vivir en concordancia con la naturaleza" porque supusieron que la formulación de Zenón era un predicado incompleto.[85] Cleantes, en efecto, su primer sucesor en la escuela, agregó "con

apetito (*epithymía*) o "furia" (*thymós*). En el caso de los estoicos, en cambio, la *boúlesis* es el tipo de deseo que experimenta el sabio (es una de las tres *eupátheiai*, para las cuales cf. la Sección E y los textos allí citados y comentados), aquel cuya alma está dispuesta racional o virtuosamente *en su totalidad*, no una de las partes de su alma. Para un pormenorizado examen de la historia de la palabra *boúlesis* véase Dihle 1982: 20-47.

[85] Técnicamente un predicado (*kategórema*) es lo que se afirma de algo, o una cosa (o "estado de cosas"; *prâgma*) puesta junto a alguna o algunas cosas. Un predicado (*tò phroneîn*, "ser prudente" o "comportarse prudentemente") es un "decible" (*lektón*) incompleto que se construye con un caso nominativo para producir una proposición. Una proposición, en cambio, es una "cosa completa" en la medida en que es un "decible completo", es decir un decible que tiene un enunciado completo (por ejemplo, "lo debido es comportarse con prudencia", una proposición que comprende el predicado "comportarse con prudencia"). Sobre los "decibles", cf. LS 1987:

la naturaleza", e hizo la siguiente caracterización: "el fin consiste en vivir en concordancia con la naturaleza". Crisipo quería hacerla más clara y la expresó del siguiente modo: "vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza". Y Diógenes:[86] "es el razonar bien en la selección (*eklogé*) y rechazo (*apeklogé*) de las cosas naturales"; y Arquedemo: "vivir cumpliendo todos los actos debidos"; Antípatro: "vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las cosas contrarias a la naturaleza". Y a menudo ha caracterizado el fin así: "hacer todo por uno mismo, en forma continua y sin alteración, para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza". Los de esta escuela sostienen que "fin" se dice de tres maneras: el bien final (*tò telikòn agathón*), en efecto, es llamado "fin" de acuerdo a un uso académico (*philólogos synétheia*), como cuando dicen que la concordancia (*homología*) es un fin.[87] También llaman fin (*télos*) a la meta (*skopós*), como cuando hablan de la "vida concordante" (*bíos homologoúmenos*) haciendo referencia al predicado adjunto. Y, de acuerdo con un tercer significado, llaman fin al objeto último de deseo (*tõ éschaton tôn orektõn*), aquel al cual todo lo demás se refiere. Consideran que fin y meta son diferentes, ya que meta es el cuerpo propuesto[88] que

vol. I, 195-202; sobre los predicados como "decibles incompletos" véase sobre todo Sexto Empírico, *M* VIII 70 y DL VII 63-64. Como correctamente indica Mates (1961: 16), en este contexto el término *prâgma* ("cosa" o "estado de cosas") tiene la misma denotación que *lektón*, es decir que se trata de la entidad lingüística o expresión que uno pronuncia al decir algo. Dicho de otro modo, el término *prâgma* no debe entenderse como cosa física; para los estoicos es un incorpóreo (Sexto, *M* X 218).

[86] De Babilonia.

[87] Se trata del uso técnico estoico que identifica el fin con la concordancia en la medida en que el fin consiste en la concordancia con la naturaleza.

[88] Es decir el objeto físico externo.

las personas aspiran alcanzar [...],[89] pero los que apuntan a la felicidad, por cuanto todo excelente es feliz y todo vil, por el contrario, es infeliz.

26. Estobeo, *Ecl.*, II 77, 16-78, 6 (cf. *SVF* III 16 y LS 63A)

Afirman que ser feliz (*eudaimoneîn*) es el fin, aquello en vistas de lo cual se hace todo pero ello no se hace en vistas de nada. Y eso consiste en vivir según virtud, vivir en concordancia y, además, lo que es lo mismo, en vivir según naturaleza. Zenón definió la felicidad del siguiente modo: "la felicidad es un correcto fluir de la vida (*eúroia bíou*)". También Cleantes ha hecho uso de esta definición en sus propios escritos, y Crisipo y todos sus seguidores, cuando dicen que la felicidad no es diferente de la vida feliz; y aunque dicen que la felicidad se propone como meta (*skopós*) el fin es, en cambio, alcanzar la felicidad, lo cual es lo mismo que ser feliz. Es evidente a partir de esto, por lo tanto, que <las expresiones> "vivir según la naturaleza", "vivir noblemente", "vivir bien" y, a su vez, "lo noble y lo bueno" y "la virtud y lo que participa de ella" tienen la misma capacidad expresiva. También es evidente que todo bien es noble y que, de modo semejante, todo lo vergonzoso es malo. Esa es la razón por la cual también en sentido estoico "fin" (*télos*) tiene la misma capacidad expresiva que "modo de vida según virtud".

26.1 Cicerón, *De officiis*, III 3

Lo que los estoicos dicen que es el sumo bien, "vivir en concordancia con la naturaleza" (*convenienter naturae vivere*), tiene, en

[89] Hay una laguna en el texto.

mi opinión, el siguiente sentido: estar siempre de acuerdo con la virtud. Y las demás cosas que fuesen según naturaleza, hay que interpretarlas así si no se oponen a la virtud.

C. 1: HERILO DE CALCEDONIA Y ARISTÓN DE QUÍOS SOBRE EL FIN

27. DL VII 165 (*SVF* I 411; cf. LS 58l; cf. H I 144)

Herilo de Calcedonia dijo que el conocimiento (*epistéme*) es el fin (*télos*), lo cual no es más que vivir refiriendo siempre todo al vivir con conocimiento y no ser desacreditado por la ignorancia (*ágnoia*). El conocimiento es una disposición del carácter (*héxis*) inmodificable por un argumento (*lógos*) que se da en la aceptación de las representaciones. En ocasiones solía decir que no había un fin, sino que éste cambiaba de acuerdo a las circunstancias y los hechos (*katà tàs peristáseis kaì tà prágmata*), tal como la misma pieza de bronce se transforma en una estatua de Alejandro o de Sócrates. El fin (*télos*) y el fin subordinado (*hypotelís*) son diferentes, pues incluso los que no son sabios alcanzan este último, en tanto que sólo el sabio alcanza aquél. Pero los intermediarios entre virtud y vicio son indiferentes.

28. D.L. VII 160 (*SVF* I 351, parte; cf. LS 58G. H I 139)

Aristón de Quíos, el calvo, de sobrenombre "Sirena", dijo que el fin consiste en vivir en un estado de indiferencia (*tò adiaphóros échonta zên*) respecto de las cosas que son intermedias entre virtud y vicio, sin admitir distinción alguna entre ellas sino encontrándose igualmente dispuesto en todas. Pues el sabio es semejante a un buen actor que interpreta el papel tanto de

Tersites como de Agamenón, y ambos papeles los interpreta adecuadamente.[90]

29. Cicerón, *De fin.*, IV 40 (*SVF*, I 412)

En efecto, de ningún modo puede introducirse la virtud si todo lo que <uno> elige y rechaza no se refiere a una sola totalidad (*summa*).[91] Pues si nos ignoramos por completo a nosotros mismos caeremos en los vicios y errores de Aristón y olvidaremos los principios que hemos otorgado a la virtud misma. Y si no ignoramos esas cosas y no las referimos al fin del supremo bien, no nos encontraremos muy lejos de la extravagancia de Herilo, pues tendremos que adoptar dos formas de vida <al mismo tiempo>. Él establece, en efecto, los bienes últimos separados, los que, si fueran verdaderos, deberían estar juntos. Pero ahora se encuentran tan separados que se excluyen entre sí, lo cual es el extremo de la perversidad.

30. Estobeo, *Ecl.*, II 63, 25-64, 12 (LS 63G)

Panecio, en efecto, solía decir que se produce un resultado similar en el caso de las virtudes; es como si se pusiera un único blanco (*skopós*) para muchos arqueros, y este blanco contuviera dentro de sí mismo líneas de diferentes colores. Luego, cada arquero dispararía para alcanzar el blanco; y si uno de ellos diera en el blanco, lo haría por dar en la línea blanca, otro por dar en la línea negra y otro por dar en una línea de diferente color. Porque tal

[90] Cf. Cicerón, *De fin.*, II 43. Para un comentario completo de este pasaje véase Ioppolo, 1980: 142-170.

[91] Es decir, a una totalidad o "suma" de bien.

como estos arqueros hacen de dar en el blanco (*tò tycheîn toû skópou*) su fin más elevado (*anotáto télos*) pero se proponen lograrlo de diferente manera, del mismo modo también todas las virtudes hacen del ser feliz (*eudaimoneîn*) su fin –que consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza–, pero alcanzan dicho fin de diferente manera.

D. LA TEORÍA DE LA VIRTUD

El problema de la virtud como tema central en la discusión filosófica griega es iniciado por Platón en los llamados "diálogos socráticos", aunque probablemente el primero en plantear el tema y discutirlo de una manera sistemática fue Sócrates (tal como podemos reconstruir sus doctrinas a partir de los diálogos tempranos de Platón y de algunas obras de Jenofonte). Con la palabra areté *tenemos las mismas dificultades que con otros términos que los estoicos hicieron suyos pero que, cuando los incorporaron a su vocabulario filosófico, ya tenían una importante tradición en la filosofía griega. He mantenido la traducción "virtud" en todos los casos, aunque soy consciente de las limitaciones de este término en castellano. Una* areté *es una cierta cualidad especial que un ser humano posee y lo hace "excelente"; por tanto, lo distingue de los demás que no la poseen. Pero la palabra se aplica a más cualidades que lo que indica la palabra "virtud" en un sentido moral, ya que también se aplica a aspectos que de ninguna manera son específicamente humanos y, mucho menos, "morales". Como muestra Platón en un célebre pasaje de la* República *(352d-354a), también puede hablarse de la* areté *de los instrumentos o de los animales, un uso que también aparece en Aristóteles. En el curso de un argumento tendiente a dilucidar en qué consiste la virtud, perfección o excelencia del ser humano, Aristóteles indica que toda* areté *perfecciona o completa (*apoteleî*) la condición o estado de aquello de lo que es* areté *y hace que lleve a cabo bien su* érgon*, su obra o función apropiada. Por ejemplo, "la* areté *del ojo" hace bueno o excelente (*spoudaîos*) al ojo y a su función, pues vemos gracias a la* areté*, perfec-*

*ción o excelencia del ojo. La "*areté *del caballo" hace excelente al caballo, esto es, lo capacita para correr, llevar al jinete y enfrentar a sus enemigos. Si esto es así en todos los casos, también la* areté *del ser humano deberá ser una disposición habitual (*héxis*) por la cual una persona llega a ser buena y lleva a cabo bien su propio* érgon (EN, *1106a14-24). Aunque en el uso general una* areté *no constituye una cualidad específicamente humana, en el uso específico que tiene el término en las discusiones filosóficas sobre la conducta humana, el término siempre se utiliza en el sentido de ciertas cualidades "anímicas" o "psicológicas" que los seres humanos pueden adquirir, desarrollar e incorporar a sí mismos de un modo estable gracias a haber habituado su carácter en una determinada dirección (como dice Aristóteles, se llama "virtud humana" no a la del cuerpo sino a la del alma;* EN, *1102a16-17; en la misma línea de discusión los estoicos hablarán de la virtud como de una disposición del alma o, más precisamente, como de una disposición –*diáthesis*– de la parte rectora del alma).*[92] *Cualquier descripción de una vida humana buena incluirá ciertos componentes (las virtudes, perfecciones o excelencias del carácter) que, aunque no son evidentes en el comienzo mismo de la vida de un ser humano, pueden ser adquiridos y desarrollados en la dirección indicada.*

*Como indica Aristóteles, aunque estamos naturalmente dispuestos para recibir la virtud, sólo la desarrollamos y la ponemos en práctica a través del hábito o la costumbre (*EN, *1103a23-26). La cuestión de la habituación y la formación del carácter fue sin duda un tema favorito de discusión en la ética aristotélica; pero en el estoicismo antiguo tam-*

[92] A diferencia de Aristóteles (cf. *Categorías*, 8b26), los estoicos sostienen que lo más permanente y duradero es la *diáthesis*, no la *héxis*. Cf. Simplicio, *In Arist. Cat.*, 237, 25-238, 10; véase también el testimonio de Estobeo, *Ecl.*, II 71, 1-6, donde se expone la tesis estoica de que las virtudes son disposiciones (*diathéseis*), en tanto que las ocupaciones (*epitedeúmata*), como la mántica, son estados (*héxeis*).

bién se encuentran ciertos vestigios de la posición según la cual tenemos la posibilidad de adquirir disposiciones del carácter virtuosas y de hacer nuestras dichas disposiciones mediante la habituación o costumbre. En el contexto de una doxografía de tono estoicizante se atribuye a los estoicos el siguiente argumento: la virtud es una habilidad técnica o artesanal (téchne)*; y toda habilidad técnica o artesanal es una estructura* (sýstema) *compuesta de principios teóricos que se ejercitan, ponen en práctica o consolidan mediante la práctica* (theorémata syngegumnasména)*. Y en tanto la razón se da en conformidad con dichos principios teóricos, la habituación* (éthos) *se da en conformidad con la ejercitación o la puesta en práctica* (syngumnasía) *de algo. Pero todos por naturaleza nacemos con una inclinación hacia la virtud en la medida en que tenemos tendencias o inclinaciones* (aphormaí) *hacia ella (cf. textos* **38-39***). Así, la virtud se produce por naturaleza, por habituación y razón (texto* **34***). Aquí parece haber un rechazo de la tesis aristotélica según la cual la virtud no puede ser algo que se produce por naturaleza, aunque tanto la posición estoica como la de Aristóteles comparten algunos presupuestos y exhiben algunos rasgos similares. En el enfoque aristotélico, ninguna virtud ética se produce por naturaleza pues no hay ninguna cosa natural que sea susceptible de ser modificada por la costumbre; pero nuestro carácter es susceptible de ser modificado en dirección de la virtud mediante un adecuado entrenamiento y habituación en las disposiciones correctas del carácter. Las virtudes, por tanto, no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que tenemos una disposición natural para recibirlas y perfeccionarlas o "completarlas" mediante la costumbre (*EN, *1103a24-26). En lo que es por naturaleza primero adquirimos la facultad* (dýnamis) *y después producimos la actividad; no adquirimos los sentidos por ver u oír muchas veces sino que, al contrario, los usamos porque los tenemos, es decir, no los tenemos por haberlos usado (*EN, *1103a26-31). La posición estoica debe ubicarse también en esta misma línea explicativa en la medida en que los estoicos admiten que*

*tenemos la disposición natural a la virtud; pero van aún más lejos: en el ser humano está presente desde su nacimiento no sólo la disposición natural para recibir y perfeccionar la virtud, sino también la tendencia o inclinación natural o procedente de la naturaleza (*aphormḕ parà tês phýseos*) hacia la virtud (cf. textos* **38-39***). Eso no significa, claro está, que la virtud nos sea dada por naturaleza, sino que estamos bien dispuestos hacia la virtud por naturaleza e inclinados a ella, dada nuestra propia constitución racional que se identifica con la naturaleza; algunos, sostienen los estoicos, llegan a ser virtuosos por la práctica, lo cual se produce como el resultado de la habituación (cf. texto* **39.2***).*

*Al menos una de las definiciones canónicas de "virtud" (*areté*) identifica a ésta con la razón o, más precisamente, se trata de un estado disposicional de la razón como un todo, una razón coherente, segura e inmodificable (cf. texto* **31** *y Sexto,* M, *VII 151). Se trata en realidad, de lo rector del alma que, como una totalidad, se encuentra dispuesto "virtuosamente". El vicio, en cambio, es también un estado de la razón o de lo rector del alma, pero dispuesto emocional o pasionalmente; es, pues, una razón "perversa e intemperante", un "impulso excesivo" o un alma dispuesta en su totalidad de una manera viciosa (cf. los textos reunidos en la Sección E). La virtud es al conocimiento, entonces, como el vicio es a la ignorancia o, lo que es lo mismo, "un juicio malo y erróneo" (cf. texto* **31** *y los pasajes agrupados en la Sección E que presentan las definiciones estoicas ortodoxas de pasión o emoción:* páthos*). Según la definición ortodoxa estoica, una virtud es "una disposición del alma concordante consigo misma respecto de la vida total, o una razón concordante" (cf. textos* **31** *y* **31.1***). Que la virtud es una disposición (*diáthesis*) indica que es un estado permanente; y que dicha disposición del alma debe ser concordante (*sýmphonos*) consigo misma puede estar sugiriendo que la virtud es lo mismo que la autocoherencia, esto es, el actuar conforme a la propia naturaleza que, por definición es una naturaleza racional y que, en última instancia, no es diferente de actuar en conformidad con la naturaleza universal,*

ya que la naturaleza individual y la universal son una y la misma cosa.[93] *La "sinfonía" o coherencia más acabada –que se ejemplifica en la completa realización de uno mismo– exige un absoluto acuerdo entre la disposición individual del agente y la perfecta razón, tal como es descrita en la naturaleza universal, el criterio normativo último que determina la corrección de las conductas individuales y que está por encima de cualquier individuo.*

Tanto la teoría de que la virtud es conocimiento como la de que las virtudes se implican recíprocamente y, por tanto, de que hay una cierta unidad de la virtud son de origen socrático (cf. Platón, Apología, *29e-30a y, especialmente,* Protágoras, *329c-e; 330a7-b2;331e4-6; 359b6-7; 361a6-b3 ; véase también Aristóteles,* EN, *1144b30-1145a2). Todas las virtudes son "formas de prudencia o sabiduría práctica" (*phrónesis; *texto* **41***), de modo que quien lleva a cabo una acción virtuosa la lleva a cabo según todas las virtudes pues no puede haber una suerte de "incompatibilidad práctica" en la acción que permita que un agente lleve a cabo una acción con valentía y, al mismo tiempo, con injusticia (cf texto* **42***). Pero además, dado que las virtudes son formas de conocimiento, deben implicarse recíprocamente por el hecho de que sus principios teóricos (*theorémata*) son comunes; es decir que, desde el punto de vista conceptual, son lo mismo. Pero además, como el virtuoso tiene la teoría y la praxis de lo que hay que hacer ("los rasgos fundamentales" –*kephálaia*— de la* phrónesis*: texto* **44***), no sólo conoce los cursos apropiados de acción sino que además pone en práctica dicho conocimiento (texto* **43***). El vicioso, en cambio, en el mejor de los casos sólo tiene la teoría de lo que hay que hacer, no la praxis (cf. DL VII*

[93] Esto no está dicho en los textos **31** y **31.1**; en este segundo pasaje y en Estobeo en general, como hace notar Julia Annas 1993: 160, n.4, no se destaca la presencia de la naturaleza cósmica. Véase, sin embargo, los textos **24** (Sección C: "La felicidad y el fin final") y **38**; en el primer pasaje, sobre todo, puede verse una clara muestra del papel que desempeña la naturaleza cósmica en la dirección indicada.

126), de modo que es incapaz de aplicar ese conocimiento a una situación concreta de acción (esta descripción del vicioso y, más concretamente, del incontinente, tiene ecos aristotélicos: el incontinente, dice Aristóteles, es como una ciudad que vota por lo que debe hacerse y tiene excelentes leyes pero nunca las pone en práctica; EN, *1152a20-21).*

Si lo único bueno es la virtud y lo único malo el vicio, y si entre virtud y vicio no hay disposiciones intermedias y virtud y vicio pueden identificarse con conocimiento e ignorancia, respectivamente, resulta difícil explicar el problema del progreso moral. Si bien la característica del sabio o virtuoso estoico es la infalibilidad moral y a pesar de la estricta distinción que se establece entre virtud y vicio, sin disposiciones intermedias (textos **57-58**, *Crisipo parece haber considerado la posibilidad de progreso moral al sugerir la posibilidad de que existan grados de imperfección moral (texto* **54**). *Todos los actos incorrectos particulares son iguales (Estobeo,* Ecl., *II 106, 21 ss.) pero no todos los individuos llevan a cabo la misma cantidad de actos incorrectos ni con la misma frecuencia. Si esto es así, un vicioso que está progresando en su carácter moral debería entenderse como alguien que lenta pero sostenidamente reduce la frecuencia de sus elecciones equivocadas en la medida en que, a través de un proceso de esclarecimiento cognitivo, comienza a dar con menos frecuencia asentimiento a representaciones no catalépticas. Esto también significa que sus impulsos con menos frecuencia serán excesivos y que comenzará a librarse de los estados afectivos negativos y dañinos. El mero progreso hasta el punto más elevado, como dice Crisipo, no garantiza todavía que una persona sea feliz. La felicidad sobrevendrá al agente cuando su nueva disposición interna tenga las propiedades de firmeza (*bébaion*), habituación (*hektikón*) y fijeza (*péxis*), propias de un carácter virtuoso.*[94]

[94] Para más detalles sobre el trasfondo cognitivo del progreso moral y de esta interpretación heterodoxa del mismo remito a Boeri-Vigo 2002.

D.1 DEFINICIÓN DE VIRTUD (*ARETÉ*)

31. Plutarco, *VM* 441C-D (cf. *SVF* I 202; LS 61B)

Todos estos en común suponen que la virtud es una cierta disposición (*diáthesis*) de lo rector (*tò hegemonikón*) del alma y una fuerza (*dýnamis*) generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente (*lŏgos homologoúmenon*), segura (*bébaios*) e inmodificable (*ametáptotos*).[95] [...] Pues la pasión es una razón perversa e intemperante que adquiere fuerza y vigor a partir de un juicio malo y erróneo.

31.1 Estobeo, *Ecl.* II 60, 7-8 (cf. *SVF* III 262)

En su sentido más general afirman que la virtud es la disposición (*diáthesis*) del alma concordante consigo misma (*sýmphoron hautêi*) respecto de la vida total.

32. DL VII 89-90 (cf. *SVF* III 197 y LS 61A)

La virtud es una disposición coherente (*diáthesis homologouméne*), y es elegida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por algo exterior. Y en ella también reside la felicidad (*eudaimonía*), por cuanto se trata de un alma que ha sido hecha para la coherencia (*homología*) de la vida total.[96] [...] Virtud, en sentido general,

[95] Esta última caracterización coincide casi a la letra con la definición estoica ortodoxa de "conocimiento" (*epistéme*; Estobeo, *Ecl.*, II 73, 19-74, 3), el estado cognitivo propio del sabio, lo cual se explica por el hecho de que sólo el sabio o virtuoso tiene conocimiento y nunca opinión, y por la identidad entre conocimiento y virtud.

[96] La virtud *es* el alma o, más precisamente, lo rector del alma dispuesto

es en todo una cierta perfección (*teleíosis*),[97] como por ejemplo la de una estatua.

33. Galeno, *In Hippocratis de humoribus* II, vol. XVI, p. 303 Kühn (*SVF* III 260)

Pero, sin embargo, afirman que la esencia del alma es una sola y pretenden que la virtud sea una perfección del alma de cada uno. Por tanto, si la virtud es algo de esta índole, será una, si es que en verdad también es una la perfección. Y así la virtud es, forzosamente, un conocimiento que se da en la parte racional del alma; y dado que en nuestras almas hay sólo una <parte>, la racional (*tò logizómenon*), no hay que buscar muchas virtudes.[98]

---

de cierta manera: virtuosamente (ver el análisis introductorio a la Sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones").

[97] O "cumplimiento"; véase Aristóteles, *Metafísica*, 1021b20 y *Física*, 246a13. En este último pasaje Aristóteles se propone mostrar que ni virtud ni vicio son alteraciones (o cambios cualitativos); la virtud es una cierta perfección o cumplimiento porque cuando una cosa adquiere su propia virtud, entonces, se la llama "perfecta", porque es en ese momento conforme a su naturaleza. Es decir, la virtud es una perfección y no una alteración porque ésta, como toda forma de movimiento o proceso (*kínesis*), tiende a un fin, y la virtud ya es algo acabado o perfecto y no tiende hacia otra cosa como a su fin. Esto explica el ejemplo de la estatua en el pasaje de Diógenes Laercio. El antecedente platónico de esta teoría puede encontrarse en *República*, 352dss.

[98] El contexto de este pasaje es polémico. Galeno no acepta el monismo psicológico estoico que rechaza la presencia de partes en conflicto y, por tanto, no admite la tesis estoica de la virtud como una disposición virtuosa del alma como algo total, y no de una de sus partes. Los estoicos, como veremos en la sección E ("Las partes del alma y la doctrina de las pasiones"), rechazan la posición platónica que sigue Galeno, según la cual hay diferentes partes del alma en conflicto.

D.2 HABITUACIÓN Y VIRTUD

34. *Anecdota Graeca*, vol. I, p. 171 (ed. Cramer; =*SVF* III 214; parte)

Aristóteles <cree que> por naturaleza, por habituación o por medio de la razón.[99] Los estoicos sin duda también lo creen, pues la virtud es una habilidad técnica (*téchne*)[100] y toda habilidad técnica es una estructura que consta de principios teóricos (*theorémata*) que se ponen en práctica o ejercitan (*syngegumnasména*). La razón (*lógos*) se da en conformidad con los principios teóricos, y la habituación (*éthos*) en conformidad con la ejercitación (*syngumnasía*). Todos nacemos <con una tendencia que> por naturaleza es hacia la virtud, en la medida en que tenemos inclinaciones (*aphormaí*) <hacia ella>.

35. Estobeo, *Ecl.*, II 62, 15-24 (incluye *SVF* III 278)

Ahora bien, dicen que estas virtudes ya mencionadas[101] son perfectas en relación con el modo de vida (*bíos*) y que están constitui-

[99] Lo que se está discutiendo es de qué modo sobreviene la virtud; no es cierto que Aristóteles diga que la virtud sobreviene por naturaleza (*phýsei*). Esto es parte de un equívoco que, como se ve, ya existía en la antigüedad y que, desafortunadamente, sobrevive aún en nuestros días. Lo que Aristóteles dice expresamente es que estamos naturalmente dispuestos *–pephykósi hemîn–* para recibir las virtudes *–déxasthai autás–* y perfeccionarlas por medio de la habituación o costumbre (*dià toû éthous*; cf. *EN*, 1103a23-26 y el análisis introductorio a esta sección).

[100] El nominativo *téchne* parece ser corrección de von Arnim (Cramer, editor de los *Anecdota Graeca*, da *téchnei*, en dativo).

[101] Es decir las cuatro prioritarias (prudencia, templanza, valentía y justicia) y las subordinadas a ellas (perspicacia, discreción, tino, inventiva, recato, continencia, audacia, magnanimidad, laboriosidad, piedad, servicialidad, etc.).

das a partir de ciertos principios teóricos (*theorémata*). Otras, en cambio, sobrevienen a éstas, aun cuando ellas no son todavía habilidades técnicas (*téchnai*), sino ciertas capacidades (*dynámeis*) que son el resultado de la práctica (*áskesis*). Por ejemplo, la salud del alma, su integridad (*artiótes*), vigor y belleza. Pues tal como la salud del cuerpo consiste en una mezcla equilibrada (*eukrasía*) de los factores calientes, fríos, secos y húmedos que hay en el cuerpo, así también la salud del alma consiste en una mezcla equilibrada de las creencias (*dógmata*) que hay en el alma.

36. Clemente, *Strom.*, VII 3, 19, 3-5 (incluido en *SVF* III 224)

En efecto, no nacemos poseyendo por naturaleza la virtud ni, una vez nacidos, <nos> sobreviene de una manera natural más tarde, como ocurre con algunas otras partes del cuerpo. Puesto que, <si así fuera>, no habría nada voluntario (*hekoúsion*) ni digno de elogio (*epainetón*). Y la virtud tampoco se perfecciona por la costumbre (*synétheia*) que sobreviene a partir de lo que sucede, como ocurre con una lengua. Ése es, en efecto, prácticamente el modo en que sobreviene el vicio. El conocimiento, por cierto, no deriva de una habilidad técnica, ya sea de las que son proveedoras <de algo> o terapéuticas en relación con el cuerpo; tampoco deriva de la educación convencional (*paideía enkúklion*), pues sería digna de estima si solamente pudiera preparar y poner en orden el alma.

37. Séneca, *Ep.*, 49, 11 (*SVF*, III 219)

La naturaleza nos ha hecho dóciles y nos dio una naturaleza imperfecta, pero que puede ser perfeccionada.

38. Estobeo, *Ecl.*, II 62, 7-14

El fin de todas estas virtudes consiste en vivir en concordancia con la naturaleza, y cada una de ellas hace posible, mediante sus peculiaridades, que el ser humano logre dicho fin. En efecto, a partir de la naturaleza el hombre posee las inclinaciones (*aphormaì parà tês phýseos*) para el descubrimiento de lo que es apropiado (*kathêkon*), el equilibrio de los impulsos, los actos de constancia y de distribución. Y cada virtud, al actuar en armonía y según lo que es propio de ella misma, hace posible que el hombre viva en concordancia con la naturaleza.

39. Estobeo, *Ecl.*, II 65, 7-9 (cf. LS 61L)

Entre virtud y vicio no hay nada intermedio, pues todos los hombres tienen inclinaciones (*aphormaí*) hacia la virtud que proceden de la naturaleza.

39.1 Calcidio, *In Timaeum*, cap. 165 (*SVF* III 229, parte)

Dicen además que los delitos o faltas (*delicta*) no son espontáneos ya que toda alma, al participar de la naturaleza divina (*divinitas naturalis*), sin duda siempre tiende al bien a causa de una tendencia natural (*adpetitus*). No obstante, a veces, cuando juzga lo que es bueno y lo que es malo, yerra.

39.2 Estobeo, *Ecl.* II 107, 16-108, 3

Unos, en efecto, creen que el sabio no sólo llega a estar bien dispuesto por naturaleza hacia la virtud sino que algunos lle-

gan a estarlo por la práctica; y aceptaron lo que se dice en el proverbio: "con el tiempo la práctica se vuelve naturaleza". También supusieron algo similar respecto de la nobleza de nacimiento (*eugeneía*), de modo que la buena disposición natural (*euphyía*) es, en general, un estado disposicional que por naturaleza o por la práctica es apropiado para la virtud, o bien es una estado disposicional según el cual ciertas personas poseen una buena capacidad para la virtud.

D.4 VIRTUDES TEÓRICAS Y NO TEÓRICAS

40. DL VII 90-91 (cf. *SVF* III 223 y LS 61K)

Hay una virtud no teórica (*atheóretos*), como la salud, y una teórica (*theorematiké*), como la prudencia.[102] En efecto, en el libro I de su tratado *Sobre las virtudes* Hecatón sostiene que son científicas y teóricas (*epistemonikàs kaì theoretikás*) las que se constituyen a partir de principios teóricos (*theorémata*), como prudencia y justicia. Son no teóricas, en cambio las que se consideran en forma teórica por extensión junto con las que se constituyen a partir de principios teóricos, como salud y fuerza. Pues ocurre que a la prudencia, que se considera teórica, sigue y es coextensiva la salud, tal como la fuerza sobreviene a la curvatura de una bóveda. Se llaman "no teóricas" porque no compor-

[102] Al decir que la salud es una virtud (aunque sea "no teórica"), este pasaje contradice la tesis general, supuestamente ortodoxa, pues si la salud es una virtud debe, necesariamente, ser un bien. Pero la salud aparece en todas las listas de indiferentes, cosas neutras que no son ni buenas ni malas y que, por lo tanto, no contribuyen en nada ni a la felicidad ni a la desdicha. Para una presentación general del problema de los indiferentes cf. el análisis introductorio a la sección G: "Teoría del bien y de los indiferentes".

tan asentimientos, sino que también sobrevienen respecto de los viles, como salud y valentía.[103]

D.5 LA UNIDAD DE LA VIRTUD, LA IMPLICACIÓN RECÍPROCA DE LAS VIRTUDES Y LOS RASGOS FUNDAMENTALES (*KEPHÁLAIA*) DE CADA VIRTUD

41. Plutarco, *SR*, 1034C-E (cf. *SVF* I , 200 y 563; III, 258; LS 61C)

Zenón, como Platón, admite muchas virtudes diferentes, como prudencia (*phrónesis*), valentía (*andreía*), templanza (*sophrosýne*), justicia (*dikaiosýne*). Porque, aunque inseparables, son, sin embargo, diversas y diferentes las unas de las otras. Y a su vez, cuando define cada una de ellas, afirma que la valentía es prudencia <en cosas que requieren resistencia, y que la templanza es prudencia en lo que hay que elegir, y que la denominada "prudencia" en sentido propio, es prudencia>[104] en lo que hay que llevar a cabo, y la justicia es prudencia en las cosas que hay que distribuir, porque, aunque la virtud es una sola, según sean sus actividades en sus <di-

[103] Decir que hay virtudes que se llaman "no teóricas" porque no comportan o implican asentimiento es un poco vago y confuso, porque los viles o no virtuosos también asienten. El problema es, en realidad, otro: dado que el estado cognitivo de los viles es "opinión" (*dóxa*), y como "opinión" es para los estoicos –que siguen el modelo socrático– lo mismo que "ignorancia" (*ágnoia*) o "asentimiento débil", la razón de todos aquellos que no son sabios se encuentra dispuesta de un modo tal que, por no conocer los principios teóricos que caracterizan a las virtudes, ante la alternativa de asentir a una proposición verdadera o a una falsa siempre darán su asentimiento a esta última. Claro que esto no impide que den asentimiento a una proposición verdadera (para detalles sobre esta cuestión, cf. la nota introductoria a la sección F: "La psicología de la acción").

[104] Los corchetes angulares son del editor.

versos> estados parece ser diferente en relación con las cosas. No sólo Zenón parece contradecirse consigo mismo respecto de estos asuntos, sino también Crisipo, cuando reprocha a Aristón porque éste solía decir que las demás virtudes no son más que estados de una sola virtud, y cuando está de acuerdo con Zenón, quien define cada virtud de este modo. Cleantes, por su parte, en sus *Disertaciones físicas*, habiendo dicho que la tensión (*tónos*) es un golpe de fuego y que si dicha tensión en el alma se vuelve conveniente para cumplir lo que le compete es llamada "fuerza" o "poder", literalmente agrega: "Esta fuerza o poder, cuando sobreviene en situaciones que manifiestamente deben ser soportadas, es continencia (*enkráteia*), pero cuando sobreviene en situaciones que deben ser resistidas es valentía. Respecto de los merecimientos es justicia; respecto de las elecciones y evitaciones es templanza".

42. Plutarco, *SR* 1046E-1047A (cf. *SVF* III 243 y 299; cf. LS 61F)

Sostienen que las virtudes se implican recíprocamente, no sólo por el hecho de que quien tiene una las tiene todas sino también porque quien lleva a cabo una acción cualquiera según una virtud la lleva a cabo según todas ellas. Afirman, en efecto, que ni es un hombre perfecto el que no tiene todas las virtudes ni es una acción perfecta la que no se hace de acuerdo con todas las virtudes. Por cierto que en el libro VI de sus *Investigaciones éticas* Crisipo dice que el civilizado (*asteîos*) no siempre es valiente y que el vil (*phaûlos*) no siempre es cobarde, pues cuando surgen ciertas cosas en sus representaciones (*phantasíai*) aquél debe permanecer firme (*emménein*) en sus juicios, y éste apartarse de ellos. Es plausible, sin embargo, dice, que el vil no siempre sea intemperante (*akolastaínen*). Ahora bien, si en realidad ser valiente es algo tal como ejercitar la valentía y ser cobarde es algo tal como ejercitar la cobardía, cuando dicen que el que tiene las virtudes o los vicios actúa al mismo tiempo de acuerdo con todos

ellos y que el civilizado no siempre es valiente y el vil no siempre cobarde hacen afirmaciones incompatibles (*machómena légousi*).

43. DL VII 125-126 (cf. LS 61I)

Dicen que las virtudes se implican recíprocamente y que quien tiene una las tiene todas, ya que sus principios teóricos (*theorémata*) son comunes, tal como dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre las virtudes* [...].[105] Pues el virtuoso (*enáretos*) es no sólo teórico sino también práctico de lo que hay que hacer; y lo que debe hacerse también debe elegirse, mantenerse firme, debe ser constante y debe distribuirse. De modo que, si hace unas cosas selectivamente, otras con firmeza, otras distributivamente, y otras con constancia, será entonces no sólo prudente y valiente, sino también justo y temperante.

44. Estobeo, *Ecl.*, II 63, 6-25 (cf. *SVF* III 280; DV, III 1031a; LS 61D)

Todas las virtudes, que son conocimientos y habilidades técnicas (*téchnai*), tienen principios teóricos (*theorémata*) comunes y, como se ha dicho,[106] el mismo fin, por lo cual también son inseparables. Pues quien tiene una virtud las tiene todas, y quien actúa según una virtud actúa según todas ellas. Se diferencian entre sí, sin embargo, en sus rasgos fundamentales (*kephálaia*) pues los rasgos fundamentales de la prudencia son, principalmente, la teoría y la práctica de lo que hay que hacer y, de acuerdo con una segunda explicación (*katà tòn deúteron lógon*), también son la teoría de lo que hay que distribuir, de lo que hay

[105] He omitido un par de líneas que no afectan el argumento y se refieren a estoicos posteriores.

[106] Cf. Estobeo, *Ecl.*, II 62, 7.

que elegir y de lo que hay que resistir para llevar a cabo de un modo infalible lo que hay que hacer. El rasgo fundamental peculiar de la templanza es, por su parte, en primer lugar, hacer estables los impulsos y hacer una consideración teórica (*theoreîn*) de ellos. Y en segundo lugar, los rasgos fundamentales de la templanza consisten en considerar teóricamente lo que está subordinado a las demás virtudes, para comportarse de un modo infalible en cuanto a los propios impulsos.[107] Y, de una manera similar, la valentía en primer lugar considera teóricamente todo lo que hay que resistir y, en segundo lugar, considera lo que está subordinado a las demás virtudes. Y la justicia examina, en primer lugar, lo que está de acuerdo con el valor para cada persona y, en segundo lugar, también examina lo demás. Todas las virtudes, en efecto, ponen atención en los rasgos fundamentales de todas las demás virtudes y en los que se subordinan unos a otros.

45. Estobeo, *Ecl.*, II 64, 18-22 (*SVF* III 305)

Sostienen que las virtudes son muchas e inseparables entre sí, y sustancialmente (*kath' hypóstasin*) idénticas a lo conductor (*tò hegemonikón*) del alma, según la cual, claro está, toda virtud no sólo existe sino también es llamada "cuerpo", pues el pensamiento (*diánoia*) y el alma (*psyché*) son cuerpos.[108]

[107] Es decir, para no caer en el error intelectual que inevitablemente, según los estoicos, hará que los propios impulsos sean "excesivos", es decir "pasiones" o "estados emocionales". Hay que recordar que para los estoicos una pasión o emoción (*páthos*) es un impulso excesivo que desobedece a la razón y un juicio erróneo (cf. sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones").

[108] Para una aclaración de esta afirmación (típica del corporeísmo estoico que sostiene que todo lo real es de carácter corpóreo), véase el análisis introductorio a la sección E: "Las partes del alma y la doctrina de las pasiones"; un examen de algunos de los pasajes más importantes puede verse en Boeri 1999 y 2001.

46. Séneca *Ep.*, 67, 10

Cuando uno soporta los tormentos con valentía (*fortiter*), está haciendo uso de todas las virtudes. La paciencia (*patientia*), que es una única virtud, tiene una posición prominente y es particularmente manifiesta. Pero la valentía (*fortitudo*), cuyas ramas son la paciencia (*patientia*), la resistencia (*perpessio*) y la tolerancia (*tolerantia*), también está allí. También está presente la prudencia (*prudentia*), sin la cual ninguna decisión (*consilium*) puede dar inicio. La prudencia recomienda apartarse y sobrellevar con la mayor valentía posible lo que no puede evitarse. También está presente la constancia (*constantia*), que no puede ser sacada de su lugar y que no descuida su propósito por la acción de ninguna fuerza perturbadora. Allí también está aquella escolta indivisible de virtudes. Todo lo que se hace con nobleza (*honeste*) se hace con una virtud y proviene del juicio de una decisión. Pero aquello que es aprobado por la totalidad de las virtudes, aunque parece que ha sido hecho por una sola virtud, es deseable.

D.6 LAS CRÍTICAS DE ARISTÓN A LA TESIS DE LA UNIDAD DE LA VIRTUD

47. DL VII 161 (cf. *SVF* I 351 y LS 31N)

<Aristón> no introdujo muchas virtudes como Zenón ni <dijo>, como los megáricos, que se trataba de una única virtud denominada con muchos nombres, sino que recurrió a la "modalidad relativa" (*pros ti pos échein*).

48. Plutarco, *VM*, 440E-441D (cf. *SVF* I 202; LS 61B)

Menedemo de Eretria suprimía no sólo la multiplicidad de virtudes sino también sus diferencias, ya que la virtud es y se vale de muchos nombres. En efecto, se quiere decir lo mismo

con "templanza", "valentía" y "justicia", tal como ocurre con "mortal" y "hombre". El mismo Aristón de Quíos también hacía a la virtud una en esencia (*têi ousíai*) y la denominaba "salud", pero en su modalidad relativa (*prós ti pos*) las hacía diferentes y múltiples. Es como si uno quisiera llamar a nuestra vista "blanca" cuando se refiere a cosas blancas y "negra" cuando a cosas negras, o alguna otra cosa de esta índole. Pues la virtud, cuando examina lo que hay que hacer o lo que no hay que hacer se llama "prudencia" (*phrónesis*); cuando pone en orden (*kosmoûsa*) el apetito (*epithymía*) y determina la medida y la oportunidad apropiada en los placeres se llama "templanza" (*sophrosýne*). Y cuando tiene que ver con los contratos y con las relaciones de unos con otros se llama "justicia". Es como el cuchillo que, siendo uno, en un momento corta una cosa y en otro otra, o como el fuego que actúa en diferentes materiales y se vale de una única naturaleza. También Zenón de Citio en cierto modo parece referirse a esto porque define la prudencia como justicia cuando se trata de cosas distribuibles; en el caso de cosas elegibles, como templanza; en el de cosas que deben ser resistidas, como valentía. Y los que defienden la tesis zenoniana estiman que en estas <definiciones> Zenón denomina "prudencia" (*phrónesis*) al conocimiento (*epistéme*). En cuanto a Crisipo, en cambio, que consideraba que la virtud se constituye debido a una cualidad propia en el individuo cualificado, le pasó inadvertido –a pesar de estar despierto– el no habitual e incluso no conocido "enjambre de virtudes" del que habla Platón.[109] En efecto, tal como pone la valentía en el hombre valiente, la mansedumbre en el manso, la justicia en el justo, así también pone el agradecimiento en el agradecido, la

[109] Cf. *Menón*, 72a.

bondad (*esthlótes*) en el bueno, la grandeza (*megalótes*) en el grande, la nobleza de espíritu (*kalótes*) en el noble de espíritu, y otras virtudes tales como agudeza (*epidexiótes*), afabilidad (*euapantesía*), vivacidad (*eutrapelía*). De este modo llenó la filosofía de muchos y absurdos nombres que eran innecesarios. Todos estos en común[110] suponen que la virtud consiste en cierta disposición de lo rector del alma y en una fuerza generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable.

49. Galeno, *PHP*, 434, 31-436, 8 (*SVF* III 256)

Así pues, habiendo considerado que hay una sola potencia del alma por la cual reflexionamos, Aristón también postuló a la virtud del alma como una sola: conocimiento de bienes y males (*epistéme agathôn kaì kakôn*). Ahora bien, cuando hay que elegir los bienes y evitar los males llama a este conocimiento "templanza" (*sophrosýne*); cuando hay que llevar a cabo (*práttein*) los bienes y no llevar a cabo los males "prudencia" (*phrónesis*); "valentía" (*andreía*) cuando hay que tener audacia en algunas cosas y evitar otras; cuando se distribuye según el valor de cada uno "justicia" (*dikaiosýne*). En una palabra, cuando el alma conoce, independientemente de llevar a cabo tanto bienes como males, es no sólo sabiduría (*sophía*) sino también conocimiento (*epistéme*). Pero cuando se encamina a las acciones de la vida, adopta muchos de los nombres antes mencionados: prudencia y templanza, justicia y la llamada valentía. Tal es la opinión de Aristón sobre las virtudes del alma.

[110] Menedemo, Aristón, Zenón y Crisipo.

50. Estobeo, *Ecl.*, II 60, 9-62, 6 (incluido en *SVF* III 264; cf. LS 61H)

Entre las virtudes unas son primarias y otras subordinadas a las primarias. Las primarias son cuatro: prudencia (*phrónesis*), templanza (*sophrosýne*), valentía (*andreía*), justicia (*dikaiosýne*). La prudencia se produce en relación con los actos debidos (*kathékonta*); la templanza en relación con los impulsos (*hormaí*) humanos; la valentía en relación con la resistencia (*hypomoné*) y la justicia en relación con las distribuciones (*aponémesis*). De las virtudes subordinadas a éstas, unas se subordinan a la prudencia, otras a la templanza, otras a la valentía y otras a la justicia. Ahora bien, a la prudencia se subordinan la correcta deliberación (*euboulía*), el razonamiento correcto (*eulogistía*), la perspicacia (*anchínoia*), la discreción (*nounécheia*), el tino (*eustochía*) y la inventiva (*eumechanía*). A la templanza se subordinan el buen orden (*eutaxía*), la ordenación (*kosmiótes*), el recato (*aidomemosýne*) y la continencia (*enkráteia*). A la valentía la constancia (*kartería*), la audacia (*tharraleótes*), la magnanimidad (*megalopsuchía*), el buen ánimo (*eupsuchía*) y la laboriosidad (*philoponía*). A la justicia la piedad (*eusébeia*), la servicialidad (*chrestótes*), la sociabilidad (*eukoinonesía*) y el correcto intercambio (*eusynallaxía*). Pues bien, dicen que el buen consejo es un conocimiento (*epistéme*) de qué cosas y de cómo, al actuar, actuaremos convenientemente. El razonamiento correcto es un conocimiento que elige esto en vez de esto otro y recapitula los actos que se producen y se llevan a cabo. Perspicacia es un conocimiento que al punto descubre lo apropiado. Discreción es un conocimiento de las cosas mejores y peores. Tino es un conocimiento[111]

[111] Esta última sentencia es una restitución del editor (Wachsmuth), quien tiene a la vista Ps. Andrónico, *De passionibus*, X 2.

apto para lograr la meta en cada caso. Inventiva es un conocimiento capaz de descubrir la viabilidad de las cosas. El buen orden es un conocimiento de cuándo hay que actuar, qué hay que hacer después de qué y, en términos generales, del orden de las acciones. Ordenación es un conocimiento de las acciones (*kinéseis*) decorosas e indecorosas. Recato es un conocimiento que atiende a la correcta censura. Continencia es un conocimiento sobresaliente (*anypérbatos*) de los hechos que se manifiestan según la recta razón. Constancia es un conocimiento que se mantiene firme en los que disciernen correctamente. Audacia es un conocimiento por el cual sabemos que no habremos de desembocar en nada temible. Magnanimidad es un conocimiento que nos hace superiores a lo que naturalmente sucede tanto entre los buenos como entre los malos. El buen ánimo es un conocimiento del alma que se presenta a sí misma como invencible. Laboriosidad es un conocimiento que, si no es impedido por un dolor, es capaz de llevar a cabo lo propuesto. Piedad es un conocimiento relativo al cuidado de los dioses. Servicialidad es un conocimiento benéfico. Sociabilidad es un conocimiento de la igualdad en la comunidad política. El correcto intercambio es un conocimiento relativo a ejercer de un modo irreprochable el intercambio con los vecinos.

D.8 EL INTELECTUALISMO ESTOICO: LA VIRTUD ES CONOCIMIENTO

51. Galeno, *PHP* 436, 9-29 (cf. *SVF* III 256; cf. DV, III, 1030)[112]

Pero Crisipo, no sé cómo, procura refutar al hombre que, con exactitud, sostiene la tesis que el mismo Crisipo comparte.[113] En

[112] Continuación del texto **49**.

[113] Se refiere a Aristón (cf. *supra* texto **49**), cuya posición Galeno encuentra mucho más razonable y en consonancia con la ortodoxia de Zenón.

efecto, si nosotros tuviéramos conocimiento y lleváramos a cabo todo bien, nuestra vida sería administrada según conocimiento; pero si tuviéramos un conocimiento falso y lleváramos a cabo mal nuestras acciones, sería gobernada según ignorancia, como Crisipo mismo pretende. Por esa razón, habría una sola virtud, el conocimiento (*epistéme*) y, del mismo modo, también habría un solo vicio; este vicio a veces es denominado "ignorancia" (*ágnoia*), y otras "desconocimiento" (*anepistemosýne*). Ahora bien, cuando alguien tuviera temor a la muerte, a la pobreza o a la enfermedad como si fueran males, aunque hay que tener confianza en ellos en la medida en que son indiferentes, esa persona establece su posición por falta de conocimiento, pues ignora la verdad, como dirían Aristón y Crisipo, y tiene un vicio del alma al que denominan "cobardía" (*deilía*), cuya virtud contraria, dicen ellos, es la valentía (*andreía*), que consiste en un conocimiento de aquello en lo que hay que tener y no hay que tener confianza, es decir <un conocimiento> de los bienes y los males que en realidad son evidentemente tales. No se supone que dichos bienes y males son así debido a una falsa opinión (*pseudê dóxa*), como precisamente sucede con la salud y la riqueza, la enfermedad y la pobreza. Pues sostienen que ninguno de ellos es un bien ni un mal sino que todos son indiferentes. Y más aún, si una persona, tras considerar lo placentero como un bien y lo displacentero como un mal y al seguir esta opinión elige lo uno y evita lo otro, ignora la esencia del bien y por eso es un intemperante (*akólastos*). En efecto, puesto que nosotros en todas nuestras acciones elegimos lo que se nos presenta como un bien (*tò phainómenon agathón*)[114] y evitamos lo que se nos presenta como un mal, y puesto que por naturaleza tenemos estos impulsos

[114] El "bien aparente".

para ambas cosas, la filosofía, que nos instruye en lo que es verdaderamente bueno y malo, nos hace infalibles.

52. Estobeo, *Ecl.*, II 59, 4-60, 5 (cf. *SVF* III 262, parte; LS 61H; DV, III 1030b, parte)

Prudencia (*phrónesis*) es un conocimiento (*epistéme*) de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, o es un conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas y de las cosas que no son ni buenas ni malas, que son propias del animal por naturaleza político (los estoicos recomiendan que se haga este tipo de consideración también en el caso de las restantes virtudes). Templanza (*sophrosýne*) es conocimiento de lo que hay que elegir, de lo que hay que evitar y de lo que ni hay que elegir ni hay que evitar. Justicia (*dikaiosýne*) es un conocimiento de la distribución del valor de cada persona. Valentía (*andreía*) es un conocimiento de las cosas temibles, de las no temibles y de las que no son ni temibles ni no temibles. Imprudencia (*aphrosýne*) es la ignorancia de las cosas buenas, de las malas y de las que no son ni lo uno ni lo otro, o la ignorancia de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que ni hay que hacer ni hay que no hacer. Intemperancia (*akolasía*) es ignorancia de las cosas elegibles, de las evitables y de las que no son ni elegibles ni evitables. Injusticia (*adikía*) es la ignorancia de la distribución del valor de cada persona. Cobardía (*deilía*) es la ignorancia de las cosas temibles, de las que no son temibles y de las que no son ni lo uno ni lo otro.

D.9 ENTRE VIRTUD Y VICIO NO HAY INTERMEDIO: EL PROBLEMA DEL PROGRESO MORAL (*PROKOPÉ*). EL ÚNICO BIEN ES LA VIRTUD Y EL ÚNICO MAL EL VICIO: "SÓLO LO NOBLE (*KALÓN; HONESTUM*) ES BUENO".

53. Plutarco, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 83A-83C (cf. *SVF* I 234)

Fíjate también, entonces, cuál es la opinión de Zenón, pues éste consideraba que cada uno es consciente (*synaisthánesthai*) del propio progreso cuando duerme: si durante el sueño advierte que uno mismo no siente placer por un acto vergonzoso ni admite o lleva a cabo algo terrible o extravagante, sino que siente, en cambio, que es como si estuviera en una clara profundidad libre de mareas y se da cuenta de que la facultad representativa y pasional del alma ha sido dispersada por su razón. Platón, al parecer, también se dio cuenta de esto primero, y esbozó e imaginó lo representativo e irracional del alma tiránica por naturaleza y lo que hace mientras duerme: "trata de tener sexo con su madre",[115] tiene el impulso de comer todo tipo de comidas, en tanto transgrede la ley y pone en práctica sus propios apetitos –de los que durante el día la ley hace que se avergüence y encierra por temor– como si se hubiesen liberado.

54. Estobeo, *Ecl.*, V 906, 18-907, 5 (*SVF* III 510; LS 59I)

A propósito de Crisipo: el que progresa hasta el punto más alto (*ep' ákron prokópton*), dice, lleva a cabo todos los actos debidos sin

[115] La frase pertenece a Platón; cf. *República*, 571c9-d1 (hasta 572a). Parte del pasaje platónico fue traducido por Cicerón (cf. *De divinatione*, I 60-61).

excepción y no omite ninguno. Dice que su vida, sin embargo, aún no es feliz, sino que la felicidad le sobreviene cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza (*bébaion*), habitualidad (*hektikón*) y una peculiar fijeza (*péxis*).

55. Séneca, *Ep.* 75, 8-15 (con omisiones)

Pero, ¿entonces qué? ¿No hay grados bajo él? (*i.e.* el sabio) ¿Se sigue el precipicio en forma inmediata de la sabiduría? No, según creo, pues el que progresa también se encuentra entre el número de los viles, aunque está separado de ellos por una significativa distancia. Entre los mismos que están progresando también hay vastas diferencias; como place a algunos, se dividen en tres clases: (*i*) primero están los que aún no tienen la sabiduría, pero ya se ubicaron en sus cercanías. También lo que está cerca, sin embargo, está fuera <de la sabiduría>. ¿Preguntas quiénes son ellos? Todos los que ya abandonaron las pasiones (*affectus*) y los vicios (*vitia*), y aprendieron las cosas a las que tenían que abocarse pero tienen una confianza todavía inexperta. Aún no ponen en práctica su bien, pero ya no pueden caer en aquellas cosas de las que se apartaron. Ya se encuentran allí, de donde no hay un resbalón hacia atrás. Esto, no obstante, no es todavía claro para ellos, lo que recuerdo que te escribí en una carta: "no saben que saben" (*scire se nesciunt*). Ya les ha tocado en suerte disfrutar de su bien pero aún no tienen confianza. Algunos comprenden a esta clase de los que están progresando, clase de la que te he hablado, de una manera tal que dicen que ellos ya se apartaron de las enfermedades del alma (*morbi animi*), aunque aún no de las pasiones, y que todavía se encuentran en terreno resbaladizo, porque ninguno está fuera del peligro de la maldad, salvo el que se deshizo de ella por completo. Sin embargo, nadie se deshizo de ella, salvo el que adoptó la sabiduría

en lugar de la maldad.[116] [...] (*ii*) La segunda clase es la de aquellos que renunciaron a los males más grandes del alma y a las pasiones, pero de un modo tal que no tienen una posesión certera de su seguridad. Pueden, en efecto, recaer en tales males y pasiones. (*iii*) La tercera clase está fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos; <el agente> se deshace de la avaricia pero todavía siente ira, ya no lo excita el deseo erótico (*libido*) pero aún lo hace la ambición, ya no siente ansias pero todavía teme, y en el miedo mismo es lo suficientemente firme frente a ciertas cosas, pero cede frente a otras.

56. DL VII 91 (*SVF* III 223; LS 61K)

En el libro I de su tratado *Discurso ético* Posidonio afirma que la prueba de que la virtud existe es que los que estaban en torno de Sócrates, Diógenes y Antístenes, progresaron en ella; y que el vicio también existe por el hecho de que es contrario de la virtud. Y que ella, me refiero a la virtud, es enseñable lo sostienen no sólo Crisipo en el libro I de su obra *Sobre el fin*, sino también Cleantes y Posidonio en los tratados *Protrépticos* y Hecatón. Que es enseñable se hace evidente a partir del hecho de que las personas de viles se vuelven buenas.

[116] En lo que sigue Séneca establece una diferencia entre "enfermedades del alma" (*morbi animi*) y "pasiones o estados afectivos" (*affectus*). Una "enfermedad" del alma es un "juicio que se obstina en lo perverso o defectuoso" (*iudicium in pravo pertinax*); ejemplos de enfermedades son ciertos vicios arraigados o duraderos (*inveterata vitia et dura*), como avaricia o ambición. Las pasiones, estados afectivos o emocionales son "movimientos del alma inadmisibles, repentinos y vehementes" (*motus animi improbabiles, subiti et concitati*); son las causas de las enfermedades del alma que se producen como consecuencia de la frecuente aparición de las pasiones que son descuidadas (*Ep.*, 75, 11-12).

57. DL VII 127 (cf. *SVF* III 40; LS 61I)

Convienen en que entre virtud y vicio no hay nada intermedio, aun cuando lo peripatéticos dicen que el progreso moral (*prokopé*) es un intermedio entre virtud y vicio. En efecto, sostienen los estoicos que tal como un madero debe ser o bien recto o bien torcido, así también una persona es o bien justa o bien injusta, pero no más justa o más injusta; lo mismo se aplica en los demás casos.[117] Crisipo sostiene que la virtud puede perderse, Cleantes que es imperdible; aquél dice que puede perderse debido a una borrachera y a un estado de melancolía, éste que es imperdible a causa de las aprehensiones firmes, y que ella es elegible por sí misma.

58. Estobeo, *Ecl.*, II 65, 7-14

Entre virtud y vicio no hay intermedio alguno, pues todos los hombres tienen inclinaciones hacia la virtud que proceden de la naturaleza y, según Cleantes, es como si tuvieran la razón de los dímetros.[118] De ahí que, si son imperfectos,[119] son viles (*phaûloi*), y si son perfectos, son excelentes (*spoudaîoi*). Sostienen también que el sabio hace todo de acuerdo con la totalidad de las virtudes, pues toda acción perfecta es propia de él, por lo cual no carece de ninguna virtud.

59. Cicerón, *De legibus*, I 9, 27 (*SVF*, III 220)

La naturaleza misma está permanentemente progresando por sí misma: aunque nadie la instruya, parte desde aquellas cosas que cono-

[117] O sea en los casos de las demás virtudes.

[118] Un dímetro es un verso que tiene dos pies métricos o dos dípodos.

[119] O "incompletos" (*ateleîs*).

ció de un modo general gracias a una comprensión (*intelligentia*) primaria e imperfecta (*inchoata*), y por sí misma ella confirma la razón y la perfecciona.

60. Plutarco, *SR*, 1038E (*SVF* III 226)

Además, paso por alto lo que él[120] dice en su tratado *Sobre Zeus*: "que las virtudes pueden ser acrecentadas y aumentan", para que no parezca que me apodero de las palabras, aunque Crisipo ataque agudamente en este tipo de asunto no sólo a Platón sino también a otros filósofos.[121]

61. DL VII 101 (*SVF* III 30; cf. LS 58A)

Dicen que sólo lo noble es bueno, como sostiene Hecatón en el libro III de su tratado *Sobre los bienes* y Crisipo en sus tratados *Sobre lo noble*, y que ello es virtud y lo que participa de virtud. Por esa razón es lo mismo decir "todo bien es noble" y "bien tiene la misma capacidad expresiva que noble", lo cual, precisamente, <significa> lo mismo que aquello. En efecto, dado que es bueno, es noble; y es noble. Por tanto, es bueno.[122]

62. Alejandro, *Quaestiones*, I 14 (*SVF* III 32)

A partir del siguiente <argumento> es manifiesto que, de acuerdo con los antes mencionados (*sc.* los estoicos), para los hombres nin-

[120] Es decir Crisipo.

[121] La versión estoica de la que da testimonio Cicerón (*De fin.*, III 48), en cambio, es mucho más rígida: el bien supremo no admite crecimiento y, por tanto, tampoco grados.

[122] Cf. Cicerón, *Paradoxa Stoicorum* I.

gún bien procede de los dioses: lo noble está en nosotros; aquello que está en nosotros lo obtenemos por nosotros mismos. Lo que obtenemos por nosotros mismos no resulta por acción de ninguna otra cosa. Lo noble, por tanto, no resulta para nosotros por acción de alguna otra cosa; y si no resulta por acción de alguna otra cosa, tampoco resulta por acción de los dioses. Pero, por cierto, de acuerdo con los que dicen que sólo lo noble es bueno, lo bueno y lo noble es lo mismo. Por consiguiente, ningún bien resulta para los hombres por acción de los dioses.

63. Alejandro, *De fato*, 199, 14-22 (cf. *SVF* III 658; LS 61N)

En efecto, si, según ellos, (*i*) virtud (*areté*) y vicio (*kakía*) son lo único que respectivamente son bien y mal, y (*ii*) ningún otro viviente recibe ninguna de estas cosas; y si (*iii*) los hombres en su mayor parte son malos o, más bien, cuentan a modo de fábula que uno o dos de ellos se ha vuelto bueno, como si se tratara de un viviente extraño, contrario a la naturaleza y más raro que el fénix etíope, y si (*iv*) también todos son igualmente malos los unos con los otros, de modo que no hay ninguna diferencia entre ellos, y todos los que no son sabios están igualmente locos, ¿cómo no habrá de ser el hombre el viviente más miserable de todos, con el vicio y la locura como sus componentes connaturales y asignados en suerte a él?

D.8 LA AUTOSUFICIENCIA DE LA VIRTUD PARA LA FELICIDAD Y EL PAPEL DE LOS BIENES EXTERIORES

64. DL VII 127-128 (cf. *SVF* III 40)

La virtud es autosuficiente (*autárkes*) para la felicidad (*eudaimonía*), como dicen Zenón y Crisipo en el libro I del tratado *Sobre las virtudes*, y Hecatón en el libro II del tratado *Sobre los bienes*. Dice: "en

efecto, si la magnanimidad es autosuficiente para obrar por encima de los demás[123] y si es parte de la virtud, entonces la virtud, al desdeñar las cosas que parecen perturbadoras, también es autosuficiente para la felicidad." Panecio y Posidonio, en cambio, dicen que la virtud no es autosuficiente sino que, sostienen, necesita salud, fondos económicos (*choregía*) y fuerza.

[123] Es decir, con más nobleza o bondad.

E. LAS PARTES DEL ALMA Y LA DOCTRINA DE LAS PASIONES

Con frecuencia hoy en día resulta extraño hablar de "partes del alma"; puede resultar extraño incluso hablar de "alma" y en algunos casos los estudiosos prefieren interpretar el término griego psyché *como "mente". En esta sección he preferido mantener la traducción "alma" para ese término, aunque haciendo la salvedad de que la palabra en el uso filosófico griego tuvo un significado mucho más amplio que el que podemos atribuirle desde nuestro sentido común. El "alma" era no sólo la sede de las emociones sino también de las capacidades intelectuales, e incluso el "yo" mismo. Platón fue el primer filósofo griego en introducir una distinción entre distintas partes del alma que, aunque diferentes en cuanto a sus funciones y formas específicas de deseo (*República, *439b4ss.; 439c; 506dss.; 580e-581c), tienen una relación de familiaridad unas con otras y se encuentran conectadas entre sí (*República, *553d). Los primeros estoicos rechazaron la división tripartita del alma que presuponía partes en conflicto; defendieron un monismo psicológico que, aun cuando presuponía la existencia de "partes" del alma, las mismas no eran entendidas como si tuvieran motivaciones diferentes y, por tanto, no pensaron que entre ellas había conflicto. Esto, en cierto modo, significa una vuelta al socratismo, ya que la irracionalidad interna no se explica ahora como un conflicto entre distintas partes del alma, sino que es el alma misma o, mejor dicho, su "parte rectora" (no "la parte racional") la que en su totalidad se encuentra dispuesta de un modo u otro (textos* **81-82**).

Los estoicos distinguieron ocho partes del alma: los cinco sentidos, la parte reproductora, la parte fonética y la parte conductora (textos **65-68***). En esta última parte distinguieron, a su vez, cuatro funciones o facultades (*dynámeis*): la representación (*phantasía*), el asentimiento (*synkatáthesis*), el impulso (*hormé*) y la razón (*lógos*).*[124] *Aunque distinguen partes del alma, nunca hablan de partes en conflicto; éste es un detalle que debe ser tenido en cuenta para comprender adecuadamente la teoría estoica de las pasiones y cómo se produce una conducta viciosa. Hay que advertir que, por un lado, el de las pasiones, estados afectivos o emocionales (páthe) es un tema decisivo para la comprensión de algunos problemas fundamentales de la ética estoica; por otro lado, para tener una idea de las dificultades y controversias que generó la posición estoica sobre esta cuestión, conviene recordar que ya en la antigüedad fue una cuestión muy debatida, no sólo en la generalidad de la teoría sino también en su formulación cognitivista más detallada –muy probablemente debida a Crisipo– de que "las pasiones son juicios" (textos* **73.1 y 73.2***). El modo en que Zenón y Crisipo parecen haber entendido las emociones ha sido un problema muy debatido entre los especialistas. La reciente discusión de Sorabji*[125] *ha revivido el debate. En su opinión, la supuesta diferencia entre Zenón y Crisipo debe ser tomada en serio pues hay una divergencia crucial, argumenta Sorabji, entre considerar una emoción como una contracción y una expansión que se da "en ocasión" de los juicios acerca de lo que es bueno o malo (Zenón) y considerar que una emoción es un tipo de juicio falso (Crisipo). En mi opinión, hay razones para seguir pensando que debe seguirse el punto de vista ortodoxo, según el cual la diferencia entre Zenón y*

[124] Una clara, erudita y actualizada discusión de las funciones o facultades del alma puede verse ahora en Long 1999: 560-584.

[125] Sorabji 2000.

Crisipo es solamente un cambio de énfasis en la opinión de Zenón.[126] *Sorabji observa que Zenón reconoció que los juicios son causa de las emociones, pero nunca identifica a las emociones con juicios. Ése ya sería un movimiento propio de Crisipo.*[127] *No hay duda de que en la mayor parte de los testimonios Zenón se refiere a las emociones como contracciones y expansiones que se dan "en ocasión de" ciertos juicios (cf.* **73.3**; **79**). *Sin embargo, en dos pasajes claves (***73.3**, **73.4**, *citados por Sorabji 2000: 35, n.27) Zenón dice explícitamente que el dolor es una creencia u opinión (*opinio; dóxa*), no algo que sólo ocurre en ocasión de un juicio. Tenemos entonces una razón para pensar que Zenón también consideró a las emociones como juicios. Pero también hay una justificación de orden sistemático para creer que esto fue así: tanto Zenón (texto* **71**; *Estobeo, Ecl., II 7, 1, 39, 5) como Crisipo (texto* **76.1**) *sostuvieron que una emoción es un tipo de impulso (un "impuslo excesivo"). Si esto es así, no habría mayor problema en considerar que la posición de Zenón y de Crisipo se encuentran estrechamente relacionadas entre sí, pues todo impulso es el resultado de haber prestado asentimiento a un juicio que expresa el contenido de una representación impulsiva. Por otra parte, hay un sugerente pasaje en Galeno (PHP, V 6, 334, 24-30 De Lacy) en el que la tesis de Zenón es vista como intermedia entre "la peor posición" (Crisipo) y "la mejor" (Hipócrates y Platón). Así, aunque Galeno no está diciendo que las posiciones de Zenón y de Crisipo sean idénticas, probablemente está sugiriendo que están bastante cercanas en cuanto a su significado.*

El famoso símil del corredor (texto **76.1**) *muestra que la conducta emocional o pasional no es vista por los estoicos como el resultado de un conflicto interno, sino como la personalidad misma del agente*

[126] Para la versión ortodoxa cf. Rist 1969: 30-36; Inwood 1985: 130-131.

[127] Sorabji 2000: 34-35.

que, como una totalidad, se encuentra emocionalmente dispuesta. El caminante controla sus impulsos y es capaz de detener su paso. Aunque el pasaje exhibe un cierto tono platónico –en la medida en que el juicio parece ser superado por un factor sobre el cual la razón no puede ejercer su control– es bastante claro que el caminante y el corredor son la misma persona en estados diferentes. El caminante no es la "parte racional" sino la totalidad unificada y racionalmente dispuesta; el corredor, en cambio, es la misma totalidad pero pasionalmente dispuesta.

Galeno y Plutarco son fuertemente críticos de la teoría estoica de las pasiones o emociones pero, al mismo tiempo, nos dan una idea bastante acabada de cómo habría sido la polémica entre peripatéticos y platónicos, por un lado, y estoicos por el otro. También conviene señalar el fuerte contraste existente entre el enfoque aristotélico del tema de las pasiones y el estoico. Ya en la antigüedad se enfatizaba el contraste entre ambas perspectivas.[128] *Dicho de un modo muy general, el punto de vista aristotélico es que las pasiones o emociones son constitutivos esenciales de nuestra naturaleza y no podemos desentendernos de ellas; una tarea importante de nuestra vida práctica consiste en modelarlas dentro de los parámetros apropiados que dicta la razón. Aristóteles sugiere que la virtud se expresa en el logro del término medio en la acción pero también en dar con el término medio en las emociones, es decir en dar con el medio en el que la pasión o emoción es apropiada a la situación en un caso concreto de acción. No es necesario, entonces, eliminar las pasiones de nuestra vida, sino adaptarlas a los parámetros racionales apropiados. En este sentido, la persona que tiene un "buen temperamento"* (praótes) *puede estar iracundo con las cosas debidas, con las personas debidas, como se debe y por el tiempo debido. El que tiene* praótes, *sigue dicien-*

[128] Cicerón, *TD* III, 71-76; IV, 37-47. Séneca, *De ira*, I 9-10; 17; III 3.

*do Aristóteles, pretende estar libre de perturbación y no dejar llevarse por la pasión, sino que sus estados de ira son tal y como la razón lo prescribe (*EN, *1125b26-1126a1). En la posición aristotélica no hay ningún problema en admitir un grado (moderado) de emoción en un individuo que posee una virtud como la mansedumbre o buen temperamento. Esto es así porque, a diferencia de los estoicos, Aristóteles no identifica la pasión con el juicio, sino que las pasiones son aquellas cosas por las cuales los seres humanos experimentamos ciertos cambios y, al hacerlo, diferimos respecto de nuestros juicios, cosas a las cuales siguen el dolor el placer* (Retórica, *1378a19-21). El juicio (y, en general, nuestra razón), entonces, no es lo mismo que la pasión. No obstante, aunque Aristóteles no identifica "pasión" con "juicio", piensa de todos modos que toda pasión presupone un cierto tipo de juicio o creencia: una persona está enojada con alguien o temerosa por algo porque cree que alguien la está despreciando o que algo malo va a pasarle (*Retórica, *1378a30-b2; 1382a21-22). Para Aristóteles, entonces, el estado cognitivo del agente no puede disociarse de las pasiones o estados emocionales y dichos estados emocionales afectan el juicio (*Retórica, *1356a15-16; 1378a19-24).*

Los estoicos no están interesados en moderar las pasiones con la razón –ello, en realidad, sería imposible en una teoría como la estoica que sostiene que una pasión es la razón misma en un estado peculiar–, sino que proponen eliminarlas por completo como un método terapéutico adecuado para el individuo que pretende ser virtuoso, lo cual probablemente significa reformularlas de manera radical. Los testimonios sobre la tesis estoica de la eliminación de las pasiones son escasos, pero ésa debe haber sido la tesis principal defendida por Zenón y Crisipo, habida cuenta de la fama que tuvo en la antigüedad esa propuesta y de las reacciones polémicas que suscitó (cf. texto **86**). *Los pasajes de Plutarco incluidos en esta sección son ilustrativos de cuál fue la posición estoica y de la posición hostil que la misma produjo entre algunos autores pertenecientes a la tradición platónico-aristotélica. Los comentarios de*

Plutarco cuadran perfectamente bien con la doctrina aristotélica que sugiere educar (o moderar mediante una educación adecuada de las disposiciones habituales) las pasiones. Pero, como es muy claro a partir de los testimonios, ésa no fue la posición estoica pues las pasiones son estados perversos de la razón, verdaderas enfermedades que, como tales, deben ser erradicas por completo, no moderadas. Claro que esta posición extrema que postula la eliminación completa de los estados afectivos genera dificultades cuando lo que se quiere es explicar la conducta desde el punto de vista de una psicología que no presupone partes en conflicto. Ya hemos visto, sin embargo, (cf nuestra Introducción, sección 4) que al menos hubo un esfuerzo manifiesto por parte de los estoicos por mostrar que es posible dar cuenta de la conducta humana no en términos de conflicto entre partes del alma, sino como el resultado de la conversión total del alma en una dirección determinada. La parte conductora del alma –y, como una de sus facultades, la razón– cambia en su totalidad de un estado a otro. El punto de vista de Plutarco y, en general, de los críticos de la psicología moral estoica es claramente distinto: la razón –como algo diferente de la pasión– es el principio rector de los estados emocionales o pasionales; es el agente que pone "un cierto límite y orden", y él es el principio que educa y dirige correctamente tales estados. La razón y las pasiones son para Plutarco y Galeno –claros representantes de la posición platónica que defiende una psicología de partes en conflicto– dos cosas claramente distintas, con motivaciones e intereses diferentes; desde la perspectiva que explica la conducta como el resultado del triunfo de una parte del alma sobre la otra lo único que es posible eliminar es el temor excesivo, no el temor.[129] *El problema aquí es que, para los estoicos, no hay grados de temor: si X es un estado emocional que puede ser calificado como de temor, X es un estado emocional cuya característica fundamental es ser un movimiento excesivo. Es decir, la*

[129] Cf. Plutarco, *VM* 452A.

pasión en general es definida como un movimiento excesivo. La sugerencia de Plutarco se conecta de un modo directo con la teoría estoica de las pasiones correctas o positivas (eupátheiai)*: el sabio, dicen los estoicos, no tiene pasiones (en el sentido técnico estricto de "movimientos irracionales del alma contrarios a la naturaleza o movimientos excesivos"o de "juicios erróneos"; textos* **72-73.2**), *sino pasiones correctas o positivas (textos* **91-92**). *No será un individuo temeroso sino precavido, no sentirá apetito o deseo irracional* (epithymía), *sino deseo racional* (boúlesis), *sentirá alegría o satisfacción* (chará), *pero no placer* (hedoné). *Claro que podría pensarse que esta doctrina de los estados afectivos correctos o buenos se ajusta bastante bien a lo que propone Plutarco, pues en algún sentido la precaución puede entenderse como un temor no excesivo, en el sentido de que es un temor gobernable o manejable. Pero para un estoico técnicamente una pasión siempre implica exceso o error cognitivo que da lugar al exceso, de modo que, tal como no hay estados intermedios entre virtud y vicio –y como tampoco hay estados cognitivos intermedios entre conocimiento e ignorancia– tampoco puede haber un grado más o menos aceptable de temor o de cualquier otro estado pasional que, por definición, es vicio.*

E.1 LAS PARTES DEL ALMA

65. DL VII 110 (H, II 436)

Afirman que el alma tiene ocho partes: en efecto, sus partes son los cinco sentidos (*aisthetéria*), la parte fonética (*tò phonetikón mórion*), la dianoética (*tò dianoetikón*) –que, precisamente, es el pensamiento mismo (*diánoia*)– y la reproductora (*tò gennetikón*).[130]

[130] En este pasaje la "parte dianoética" está en lugar de "la parte rectora", que encontramos en otros testimonios dentro de esta misma sección.

66. Estobeo, *Ecl.*, I 49, 34, p. 369, 6

Los discípulos de Zenón tienen la firme opinión de que el alma, en lo que respecta a sus múltiples funciones (*dynámeis*), tiene ocho partes; en la parte rectora, por ejemplo, están presentes las funciones de la representación (*phantasía*), el asentimiento (*synkatáthesis*), el impulso (*hormé*) y la razón (*lógos*).

67. Aecio, IV 21, 1-4 (cf. *SVF* II 836; LS 53H; H, II 441)

Los estoicos sostienen que la parte más importante (*anótaton méros*) del alma es la rectora (*tò hegemonikón*), que produce las representaciones, los asentimientos, las sensaciones y los impulsos. También la llaman facultad racional (*logismós*). A partir de lo rector surgen siete partes del alma que se extienden en el cuerpo como los tentáculos de un pulpo. Cinco de esas partes del alma son los sentidos (*tà aisthetéria*)[131], vista (*hórasis*), olfato (*ósphresis*), oído (*akoé*), gusto (*geûsis*) y tacto (*haphé*). La vista es un aliento (*pneûma*) que se extiende desde lo rector hasta los ojos, el oído es un aliento que se extiende desde lo rector hasta los oídos, el olfato un aliento que se extiende desde lo rector hasta los orificios de la nariz, el gusto es un aliento que se extiende desde lo rector hasta la lengua, el tacto es un aliento que se extiende desde lo rector hasta la superficie.

68. Nemesio, *De nat. hom.*, 72, 7-11

El estoico Zenón afirma que el alma tiene ocho partes (*oktamerê*), y la divide en lo rector, los cinco sentidos, lo fonético y lo

[131] La palabra significa habitualmente "órganos de los sentidos", pero en el contexto es evidente que se refiere a los sentidos sin más.

espermático (*spermatikón*). El filósofo Panecio, en cambio, expresándose del modo más correcto, pretende que lo fonético sea una parte del movimiento según impulso, y que lo espermático no sea una parte del alma, sino de la naturaleza.

E.2: EL CARÁCTER CORPÓREO DEL ALMA

69. Nemesio, *De nat. hom.*, 20, 14-17; 21, 6-9; 22, 3-6 (cf. *SVF* I 518)

Cleantes urde este argumento: no sólo –dice– nos volvemos semejantes a nuestros padres con respecto a lo corpóreo (*katà tò sôma*) sino también con respecto a lo anímico (*katà tèn psychén*), en los estados emocionales (*páthe*), del carácter (*éthe*) y en las disposiciones (*diathéseis*). La semejanza y la desemejanza son propias del cuerpo, no de lo incorpóreo. El alma, por tanto, es un cuerpo. [...] Además dice <Cleantes>: "nada incorpóreo comparte su afección (*sympáscho*) con un cuerpo ni un cuerpo con un incorpóreo; el alma, empero, comparte su afección con el cuerpo cuando éste se encuentra enfermo o cuando está siendo seccionado y el cuerpo <lo hace> con el alma. En efecto, cuando <el alma> está avergonzada <el cuerpo> enrojece, y cuando está temerosa empalidece. El alma, por tanto, es un cuerpo". [...] Crisipo afirma: "la muerte es la separación (*chorismós*) del alma respecto del cuerpo; pero nada incorpóreo está separado de un cuerpo, pues lo incorpóreo no puede estar en contacto con un cuerpo. Pero el alma está en contacto con y puede separarse de un cuerpo. El alma, por tanto, no es incorpórea."

70. Tertuliano, *De anima*, cap. 5 (cf. *SVF* I 518)

Cleantes también pretende que no sólo por los rasgos corpóreos sino también por los indicios anímicos los hijos se parecen como un espejo a sus padres, es decir, en cuanto a sus caracteres (*mo-*

res), disposiciones naturales (*ingenia*) y estados emocionales (*adfecta*), sino que también reciben una semejanza y desemejanza en cuanto al cuerpo; y el alma como el cuerpo, está sujeta a la semejanza y desemejanza. Del mismo modo, los estados pasionales (*passiones*) corpóreos e incorpóreos no pueden comunicarse entre sí. Ahora bien, el alma (*anima*) comparte su afección (*compati*) con el cuerpo: cuando éste es herido por los golpes, cortes o llagas, el alma comparte el dolor (*condolescit*). También el cuerpo <comparte su afección> con el alma: cuando ésta está afligida por una preocupación, una angustia o el amor, <el cuerpo> comparte su aflicción (*coaegrescit*) por el debilitamiento del vigor de su compañera, cuyo pudor y pavor se demuestra mediante el rubor y la palidez <del cuerpo>. A partir de la comunicación de los estados afectivos se sigue que el alma es un cuerpo.

E.3 DEFINICIONES DE PASIÓN (*PÁTHOS*)

71. DL, VII 110 (*SVF* I 205; DV, III 1051a;)

Según Zenón, la pasión misma es un movimiento del alma que es irracional y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo.[132]

72. Estobeo, *Ecl.*, II 88, 8-12 (cf. DV, III, 1051b; LS 65A; cf. *SVF* III 378 y 389)

Afirman que una pasión es un impulso excesivo y desobediente a la razón selectiva, o un movimiento <irracional> del alma que es contrario a la naturaleza –y todas las pasiones pertenecen a lo

[132] Sobre esta definición y el valor de la disyunción "o" cf. Striker 1996: 272, n.38.

rector del alma–, por lo cual también toda excitación (*ptoía*) es pasión y, a su vez, toda pasión es excitación.[133]

73. Plutarco, *VM*, 441C-E (cf. *SVF* I 202 y LS 61B)

Es llamado "irracional" (*i.e.* lo rector del alma) cuando, por la fuerza excesiva del impulso, fuerza que además se ha vuelto dominante, es arrastrado hacia algo absurdo y contrario a la razón selectiva. La pasión (*páthos*) es, en efecto, una razón perversa e intemperante (*lógos poneròs kaì akólastos*) que adquiere[134] fuerza y vigor a partir de un juicio malo y erróneo. Sin embargo, parece que ninguno de estos filósofos se dio cuenta de qué manera cada uno de nosotros es, en verdad, doble y compuesto, pues no advirtió nuestra otra doble naturaleza, sino sólo la que es más evidente: la mezcla de alma y cuerpo. Pero es probable que ni siquiera Pitágoras haya advertido que hay algo compuesto y de naturaleza doble y desemejante que es propio del alma misma y que está dentro de ella misma, como si lo irracional fuera otro cuerpo que está mezclado y unido con una cierta necesidad y naturaleza con la razón.

73.1 Galeno, *PHP*, 246, 36-248, 3 (LS 65K)

Pero cuando a continuación se investiga si hay que considerar que las pasiones son cierto tipo de juicios o cosas que siguen a los juicios <Crisipo> se aparta de los antiguos en ambas alternativas. Y se aparta por tener en cuenta la <alternativa> que es mucho peor y, al hacerlo, se encuentra en conflicto con Zenón, consigo mismo y con muchos

[133] Cf. Estobeo, *Ecl.*, II 39, 5-9.

[134] Leyendo *proslabónta* con los MSS.

otros estoicos, quienes no suponen que las pasiones del alma son los juicios mismos del alma, sino las contracciones irracionales, los abatimientos (*tapeinóseis*) y aflicciones (*déxeis*), las expansiones (*epárseis*) y exaltaciones (*diachýseis*) que se dan en esos juicios.

73. 2 Galeno, *PHP*, 292, 17-25 (DV, III 1053)

Pues bien, en el libro I de su tratado *Sobre las pasiones* Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios (*kríseis*) de lo racional (*tò logistikón*); Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos sino contracciones (*systolaí*), exaltaciones (*chýseis*), expansiones (*epárseis*) y abatimientos (*tapeinóseis*) que les sobrevienen a tales juicios. Posidonio, en desacuerdo con ambos, no sólo elogia sino que a la vez admite la doctrina de Platón y contradice las afirmaciones de Crisipo al mostrar que las pasiones no son juicios ni ocurren a los juicios, sino que son ciertos movimientos de facultades irracionales diferentes, a las que Platón llama "apetitiva" (*epithymetiké*) y "fogosa" (*thymoeidê*).

73. 3 Galeno, *PHP*, IV 7 280, 21-30 (con omisiones; cf. *SVF* I 212).

Esta definición de "ceguera" (*áte*), dice, (*sc.* Posidonio) como también muchas otras definiciones de pasiones formuladas por Zenón y escritas por Crisipo, claramente refutan su opinión (*sc.* la de Crisipo). Pues <Zenón> afirma que el dolor es una opinión o creencia (*dóxa*) reciente (*prósphaton*) de que hay presente un mal para uno mismo. [...] Ciertamente, dice que "lo reciente" lo es en el tiempo y pide que le digan cuál es la causa por la cual cuando la opinión o creencia del mal es reciente contrae el alma y produce dolor, pero cuando pasó el tiempo, no la contrae en absoluto o ya no la contrae de igual manera.

73. 4 Cicerón, *TD* III 75 (*SVF* I 212)

Considero que ya se ha dicho bastante que el dolor (*aegritudo*) es una opinión o creencia (*opinio*) de un mal presente, opinión o creencia en la cual se incluye aquello de que hay que sufrir el dolor. A esta definición Zenón le agrega correctamente que aquella opinión o creencia de un mal presente sea reciente (*recens*).

74. Cicerón, *TD*, IV 6

Pero hagamos uso de las definiciones y distinciones de los estoicos, quienes me parece que examinan este asunto con mucha agudeza al describir estas perturbaciones[135]. Éste es, por lo tanto, el modo en que Zenón define "perturbación" (*perturbatio*) –que él llama *páthos*–[136]: una agitación (*commotio*) del alma contraria a la recta razón y contraria a la naturaleza.[137]

[135] Se refiere a las pasiones que, como ha dicho antes (III 7) y dirá después (IV 10), prefiere denominar "perturbaciones" (*perturbationes*) más que enfermedades (*morbi*). Véase también *De fin.*, III 35. Creo que Inwood tiene toda la razón en señalar que la interpretación de Cicerón no es afortunada pues parece confundir el estado el alma que produce un *páthos* con el *páthos* mismo (cf. Inwood 1985: 127-128). En las fuentes griegas (que por razones obvias son más confiables; la más obvia de ellas es que reproducen las palabras presumiblemente utilizadas por Zenón o Crisipo) nunca se dice que las pasiones son perturbaciones, sino que éstas surgen como un resultado del "estado patológico" en el que se encuentra el agente. Para un tratamiento iluminador de este aspecto de la cuestión cf. Donini 1995: especialmente 324ss.

[136] En griego en el original.

[137] La definición de pasión como una "agitación" o "conmoción" del alma que ofrece aquí Cicerón se parece bastante a la que dan las fuentes griegas: "excitación del alma" (*ptoía*; véase texto **72** y Sexto, *M* VII 12).

E.3.1 LA DISCUSIÓN SOBRE EL SIGNIFICADO DE "IRRACIONAL" (*ÁLOGON*) EN LA DEFINICIÓN ESTOICA DE PASIÓN

75. Estobeo, *Ecl.*, II 89, 4-5 (cf. *SVF* III 389)

Las expresiones "irracional" (*álogon*) y "contrario a la naturaleza" (*parà phýsin*) no se usan con su significado común, sino que "irracional" es igual a "desobediente a la razón".[138]

76. Galeno, *PHP*, 254, 13-31; 256, 14

Crisipo mismo también muestra esto en el siguiente pasaje: "Por tanto, también algunos dicen con propiedad que la pasión del alma es un movimiento contra naturaleza, como ocurre en el caso del temor (*phóbos*), del apetito (*epithymía*) y cosas similares. Pues todos los movimientos y estados de este tipo son desobedientes y rechazadores de la razón. Por eso también afirmamos que tales personas son movidas irracionalmente (*alógos*), no en el sentido de argumentar (*dialogízomai*) mal, como si uno hablara de una persona que argumenta en la dirección contraria a lo razonable, sino en el sentido del rechazo de la razón". En estas líneas Crisipo claramente muestra los dos significados de la palabra "irracional" (*álogon*) que, en realidad, existe entre los griegos: uno es el sentido de lo que es contrario a lo razonable (*eulogon*), otro el sentido de no participar en nada de la razón. Ahora bien, lo que se opone a lo razonable es error (*hamártema*)

[138] Es decir, "irracional" no significa "que carece de razón" sino que la desobedece. Esta distinción recuerda la distinción aristotélica del doble significado de la expresión "irracional": 1) lo que no participa en modo alguno de la razón (lo vegetativo, por ejemplo) y 2) lo que, en algún sentido, en cuanto oye y obedece a la razón, participa de ella (como ocurre con lo apetitivo y desiderativo). Cf. *EN* 1102b28-31.

y mal juicio (*krísis mochtherá*); el segundo sentido tiene que ver con lo que se da independientemente de toda razón, el impulso y movimiento según la pasión. Si hubiese más significados de la palabra "irracional", no habría dudado en hablar sobre ellos y en mostrar que no se está usando ninguno de tales significados cuando se dice que la pasión del alma es irracional, sino únicamente el significado que él mismo mencionó: el que se da en el rechazo de la razón. Pues todo lo que uno juzga mal o incorrectamente (*kakôs*), no constituye un rechazo de la razón, sino que se trata de un error respecto de ella. Sin embargo, todos los impulsos que se llevan a cabo en el plano de la furia (*thymós*) o del apetito (*epithymía*), aunque no asienten a la razón, los denomina "irracionales" siguiendo los otros significados de esta palabra [...] Pues el movimiento del alma desobediente a la razón es irracional de acuerdo con el significado según el cual no se incluye ningún uso de la razón en absoluto. Porque si hacemos uso de la razón incluso en el <movimiento mencionado>, se sigue que Crisipo se expresó incorrectamente en el libro I de su tratado *Sobre las pasiones* cuando afirma que una persona no "es llevada erróneamente incluso al descuidar alguna cosa según la razón", sino "de un modo que rechaza y desobedece la razón". Y otra vez <estaba equivocado> en *La terapéutica de las pasiones* cuando dice eso mismo que yo cité hace un momento del pasaje en el que negaba que en la definición de "pasión" se quisiera decir lo opuesto de "razonable", sino que signifcaba otra cosa, a saber, "desobediente y rechazador de la razón" (*tò apeithès kaì apestramménon tòn lógon*). Y avanzando un poco dice: "Y estados de este tipo son incontinentes (*akrateîs*); es como si las personas no tuvieran control (*ou kratoûnton*), sino que fuesen arrastradas (*ekpherómenon*), como los corredores que, a causa de la tensión, son llevados demasiado lejos y no tienen control sobre un movimiento de este tipo. Pero aquellos que se mueven siguiendo a la razón como si fuera su conductora y se manejan con ella, cualquiera fuere tal razón, tienen control sobre o no están afectados (*apatheîs*)

por un moviemto de esa índole o por los impulsos según ese movimiento". Aquí de nuevo el agregado "cualquiera fuere tal razón" claramente muestra la distinción entre "errores" (*hamartémata*) y pasión (*páthos*).

76.1 Galeno, *PHP*, 240, 36-242, 11

Cuando una persona camina según el impulso el movimiento de sus piernas no es excesivo, sino que en cierto modo es conmensurable con el impulso, de modo que puede detenerse cuando el caminante lo desea y cambiar de dirección. Pero en el caso de los que corren según el impulso ya no se produce algo de la índole indicada, sino que el movimiento de las piernas es a tal punto excesivo con relación al impulso, que los corredores son arrastrados, no pueden cambiar de dirección ni obedecer <a la razón>, no bien las piernas empiezan a moverse. Creo que algo semejante a esos <movimientos> también sucede con los impulsos debido a un exceso en la medida racional, de modo que cuando un corredor se impulsa no obedece a la razón. Y mientras el exceso de carrera es llamado "contrario al impulso", el exceso de impulso es llamado "contrario a la razón". En efecto, la medida (*symmetría*) del impulso natural es la que es según la razón y es de la magnitud que la razón considera adecuada. Por tanto, también resulta obvio que cuando el exceso surge en este sentido y de este modo se dice que el impulso no sólo es excesivo (*pleonázousa*), sino también contrario a la naturaleza, es decir, es un movimiento irracional del alma.

77. Galeno, *PHP*, 260, 10-29; 260, 31-262, 18

Crisipo dice que las pasiones surgen independientemente de toda razón, y de nuevo, que son propias de la facultad racio-

nal solamente, de modo que por este motivo no se dan en los animales irracionales. También dice que surgen independientemente del juicio y, de nuevo, que son juicios. A veces termina en la afirmación de que los movimientos pasionales se producen "al azar" (*eikêi*), lo cual no es diferente de "incausado" (*anaitíos*). [...] Así, después de los pasajes que he citado hace un momento, a continuación agrega: "la excitación (*ptoía*) también se ha asignado apropiadamente al género de las pasiones, según este 'ser agitado' (*ensesobeménon*) y 'ser conducido al azar' (*pherómenon eikêi*)". Crisipo, si por "al azar" quieres decir "incausado", estás en contradicción contigo mismo, con Aristóteles, con Platón y con las nociones de todos los seres humanos y, mucho antes, con la naturaleza misma de las cosas, porque nada puede ocurrir de un modo incausado. Pero si la expresión "por azar" (*tò eikêi*) para ti significa "independiente de la razón" (*tò chorìs lógou*), lo irracional compartiría, de esta manera al menos, <algo con la razón>, y lo que estábamos preguntando desde el principio aún no ha sido respondido: este movimiento contrario a la razón, que no es producido por la razón pero que es producido por una causa, te preguntamos, ¿qué causa lo produjo? Desde luego que nosotros sostenemos que a veces lo produce la facultad fogosa (*thymoeidès dýnamis*) y otras veces la apetitiva. Tú, sin embargo, ni estás de acuerdo con esto ni te atreves a decir que su causa es la facultad racional (*logikè dýnamis*) sino que, habiendo afirmado que se produce al azar, consideras que has respondido lo que se estaba investigando e ignoras lo que se dice: que todo lo que se produce al azar o por espontaneidad se denomina así de acuerdo al conocimiento que tenemos de ello. [...] De este modo, cuando en su tratado ético *Sobre las pasiones* y en el libro I de sus estudios *Sobre la razón* Crisipo interpreta que la pasión es un impulso excesivo (*pleonázousa hormé*), sostiene que el exceso de movi-

miento sobrepasa la medida de la razón (*symmetría lógou*), aunque por cierto que no agrega la causa del exceso. Y en este punto habría sido conveniente no complicar ni confundir la explicación extendiéndola de un modo superfluo, sino que debería haber dado por terminado el asunto y decir cuál es la causa de que el impulso se vuelva excesivo. Pues tal como cuando los que corren cuesta abajo el peso de su cuerpo junto con su decisión (*boúlesis*) es la causa del movimiento, así también en las pasiones del alma debería haber explicado cuál es esa otra cosa que, al ser agregada a la facultad racional (*logikè dýnamis*), se convierte en causa de un movimiento sin medida y, como el mismo Crisipo suele decir, "descarriado" (*ékphoros*). Ahora bien, el pasaje en su obra *Terapéutica de las pasiones* es el siguiente: "También se dice con propiedad que la pasión es un impulso excesivo, como si se dijera que el movimiento excesivo está entre los movimientos descarriados, y que se produce exceso en ese movimiento debido al rechazo a la razón, y que lo que carece de ese exceso preserva <la razón>. Pues el impulso que sobrepasa a la razón y apresuradamente se mueve en contra de ella con propiedad se llamaría 'excesivo' y, en este sentido, se produciría contra naturaleza y sería irracional, como lo hemos indicado". "El impulso que sobrepasa a la razón, dice, y apresuradamente se mueve en contra de ella" produce el movimiento pasional descarriado. Seguramente entonces, Crisipo, la razón no es causa del movimiento descarriado y sin medida pues tú mismo convienes en que tal movimiento se produce en contra de la razón. No puede admitirse, sin embargo, que algo se produzca al mismo tiempo contra la razón y por la razón; pero de todos modos debe ser producido por una causa. Aquella causa, sin embargo, no es racional; en consecuencia, es una facultad irracional la que produce la pasión.

E.4 LAS PASIONES PRIMARIAS Y LAS SECUNDARIAS O "SUBORDINADAS". DEFINICIONES DE LAS PASIONES PRINCIPALES Y SUS ESPECIES

78. Estobeo, *Ecl.*, II 88, 12-21 (cf. *SVF* III 378 y 389, y LS 65A)

Puesto que la pasión es algo de tal índole, hay que suponer que en tanto unas pasiones son primarias y fundantes, otras, en cambio, se refieren a éstas. Primarias en género son estas cuatro: apetito (*epithymía*), temor (*phóbos*), dolor (*lýpe*), placer (*hedoné*). Ahora bien, apetito y temor van adelante, aquél con relación a lo que se aparece como bueno, éste con relación a lo que se aparece como malo. Placer y dolor, por su parte, sobrevienen al apetito y al temor: placer toda vez que logramos aquello que apetecíamos o evitamos lo que temíamos. Dolor, en cambio, toda vez que no logramos lo que apetecíamos o nos encontramos con lo que temíamos.

79. Estobeo, *Ecl.*, II 90,7-93, 13 (cf. *SVF* III 394 y LS 65E y 65S)

Ahora bien, dicen que el apetito (*epithymía*) es un deseo (*órexis*) desobediente a la razón;[139] su causa es creer u opinar (*tò doxázein*) que un bien se aproxima, y que cuando dicho bien está presente nos irá bien, porque la creencia u opinión (*dóxa*) misma de que ese bien sea en verdad el objeto de deseo contiene el carácter vivaz (*prósphaton*) que mueve desordenadamente. Temor, por su parte, es una evitación (*ékklisis*) desobediente a la razón, cuya causa es creer u opinar que algo malo se aproxima; tal creencia u opi-

[139] "Irracional", se ha dicho, es igual a "desobediente a la razón". Según la versión de DL VII 113, "el apetito es un deseo irracional".

nión contiene el carácter vivaz que promueve que ello mismo sea realmente evitable. Dolor es una contracción (*systolé*) del alma desobediente a la razón, cuya causa es creer u opinar que un mal vivaz está presente, ante el cual es apropiado contraerse. Placer, en cambio, es una expansión (*éparsis*) del alma desobediente a la razón, cuya causa es creer u opinar que un bien vivaz está presente, por el cual es apropiado expandirse.[140] Ahora bien, las siguientes <pasiones o estados emocionales> se clasifican bajo el apetito: ira (*orgé*) y sus especies –furia (*thymós*), rencor (*chólos*), cólera (*mênis*), resentimiento (*kótos*), amarguras (*pikríai*) y cosas por el estilo–, deseos sexuales intensos (*érotes sphodroí*), anhelos (*póthoi*), ansias (*hímeroi*), amor a los placeres, a la riqueza, a la fama y cosas semejantes. Bajo el placer, en cambio, el goce malévolo (*epichairekakía*), autogratificaciones (*asmenismoí*), encantamientos (*goeteîai*) y cosas semejantes. Bajo el temor, vacilaciones (*óknoi*), angustias (*agoníai*), consternación (*ékplexis*), vergüenzas (*aischúnai*), pánicos (*thóryboi*), supersticiones (*deisidaimoníai*), pavor (*déos*) y terrores (*deímata*). Bajo el dolor, envidia (*phthónos*), celos (*zêlos*), malevolencia (*zelotupía*), compasión (*éleos*), pesadumbre (*pénthos*), disgusto (*áchthos*), aflicción (*áchos*), tribulación (*anía*), pena (*odúne*), fastidio (*áse*). Pues bien, ira es el apetito por castigar al que parece haber cometido injusti-

[140] El dolor y el placer son, respectivamente estados de depresión ("contraerse") y exaltación ("expandirse") del alma. He optado por traducir literalmente en ambos casos porque, de otro modo, se pierde de vista el hecho de que dolor y placer son estados del *pneûma* ("aliento" o "hálito vital"), cuyos movimientos de contracción y expansión determinan que estemos deprimidos o exaltados (el movimiento neumático es descrito como un movimiento tensional de los cuerpos, "que se mueve hacia afuera y hacia adentro simultáneamente"; cf. Nemesio, *De nat. hom.*, 18, 5-8, ed. Morani (=*SVF* II 451); Simplicio, *In Cat.* 269, 14 ss. ed. Kalfleisch=*SVF* II 452; Alejandro, *De mixtione*, 224, 24-25 ed. Bruns.

cia contra lo que conviene; furia es una ira en su comienzo; rencor es ira inflamada; cólera es una ira aplazada y guardada desde hace tiempo; resentimiento es una ira que acecha por la oportunidad de venganza; amargura es una ira que estalla de repente; deseo erótico (*éros*) es una tendencia a hacer amigos por causa de belleza manifiesta; anhelo es un apetito amoroso por lo que está ausente; ansia es un apetito por la compañía del amigo ausente; amor al placer es un apetito por los placeres, amor a la riqueza lo es por la riqueza, amor al honor por el honor. El goce malévolo es un placer por los males ajenos; autogratificación es un placer por las situaciones inesperadas; encantamiento es un placer que se logra gracias a una visión engañosa. Vacilación es un temor por una actividad futura; angustia es el temor al fracaso o, de otra manera, el temor a la frustración; consternación es el temor por una representación desacostumbrada; vergüenza es el temor por la falta de reputación; pánico es un temor apremiante acompañado de un sonido de la voz;[141] superstición es el temor a los dioses o a las divinidades; pavor es el temor a lo terrible; terror es un temor causado por la razón.[142] Envidia es un dolor por los bienes ajenos; los celos son un dolor debido al hecho de que otra persona obtiene lo que uno desea y no <obtiene>; pero los celos también se entienden de otra manera: como un elogio de lo que se carece, y todavía de otra manera, como una imitación <de lo que se consideraría> mejor <que lo que se posee>. Rivalidad es un dolor por el hecho de que otro también obtiene lo que uno deseaba; compasión es un dolor porque alguien parece estar sufriendo inmerecidamente; pesar es un dolor por una muerte a destiempo; disgusto es un dolor opresivo; aflicción es un dolor que hace

[141] Véase DL VII 113: "pánico es un temor acompañado de excitación en la voz".

que uno no pueda hablar; tribulación es un dolor según un cálculo; tristeza es un dolor penetrante y dañino; tormento es un dolor acompañado de maltrato. De estas pasiones, unas muestran aquello por lo cual surgen, tal como compasión, envidia, goce malévolo, vergüenza. Otras, en cambio, muestran la naturaleza peculiar (*idiótes*) del movimiento, como pena, terror. La proclividad (*euemptosía*)[143] es una propensión hacia la pasión, que es como una de las funciones contrarias a la naturaleza; por ejemplo, depresión (*epilypía*), irascibilidad (*orgilótes*), malevolencia (*phthonería*), apasionamiento (*akrolochía*) y cosas semejantes. La proclividad también se produce en relación con otras funciones que son contrarias a la naturaleza; por ejemplo, en relación con robos, adulterios y soberbias, en virtud de las cuales las personas son llamadas ladronas, adúlteras y soberbias. La enfermedad (*nósema*), por otra parte, es una opinión propia del deseo que se ha extendido hasta convertirse en una disposición habitual y se ha hecho firme, opinión según la cual las personas suponen que lo que no es digno de ser elegido es extremadamente digno de ser elegido, tal como la pasión por las mujeres, por el vino o por el dinero. Hay ciertas cosas también que son contrarias a estas enfermedades y se producen por rencor, tal como la misoginia, la aversión al vino y la misantropía. Las enfermedades que ocurren junto con debilidad son llamadas "malestares" (*arrostémata*).

[142] El significado de esta caracterización no resulta del todo claro; tal vez quiere decir que, al tomar consciencia (gracias a la razón) de un hecho temible, uno entra en estado de terror. No obstante, uno asociaría más intuitivamente el terror con un estado emocional en el cual no desempeñaría papel alguno la razón.

[143] O "predisposición".

E.5 EL MONISMO PSICOLÓGICO ESTOICO Y EL RECHAZO DEL MODELO PSICOLÓGICO DE "PARTES EN CONFLICTO"

80. Plutarco, *VM*, 441C (cf. *SVF* III 459 y LS 61B)

Juzgan que lo pasional (*tò pathetikón*) y lo irracional (*álogon*) no se distinguen de lo racional (*tò logikón*) por una diferencia ni por la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma, a la que sin duda llaman "pensamiento" (*diánoia*) y "lo rector" (*hegemonikón*), se vuelve vicio y virtud cuando se transforma y cambia completamente no sólo en los estados pasionales sino también en los cambios de condición (*héxis*) o disposición (*diáthesis*), y que en sí misma no contiene nada irracional.

81. Plutarco, *VM*, 446F-447B (cf. *SVF*, III 459 y LS 65G)

Algunos afirman que la pasión no es diferente de la razón, y que <entre pasión y razón> no hay conflicto (*diaphorá*) ni guerra civil (*stásis*), sino la conversión (*tropé*) de una única razón hacia dos direcciones. Esto nos pasa inadvertido debido a la agudeza (*oxútes*) y velocidad del cambio, y no nos percatamos de que es lo mismo del alma aquello con lo cual naturalmente apetecemos (*epithymeîn*) y nos arrepentimos (*metanoeîn*), estamos iracundos (*orgízesthai*) y temerosos (*dediénai*), y somos conducidos hacia un acto vergonzoso (*pròs aischrón*), y cuando el alma está siendo conducida vuelve a recuperarse (*epilambánestahi*). También dicen que el apetito, la ira, el temor y todas las cosas por el estilo son opiniones y juicios perversos (*kríseis ponerai*), que no surgen en una cierta parte del alma sino que son inclinaciones (*ropaí*), concesiones (*eíxeis*), asentimientos (*synkatathéseis*) e impulsos (*hormaí*) de lo rector en su totalidad y, en general, ciertas actividades que en momento pueden cambiar <de un modo o de otro>, tal como sucede con las irrupciones re-

pentinas de los niños que tienen una impetuosidad y violencia que carece de seguridad y firmeza debido a su debilidad.

82. Cicerón, *Acad.*, I 39 (LS 45A)

Y en tanto los antiguos decían que esas perturbaciones (*perturbationes*) eran naturales y que no participaban de la razón, y ubicaban el ansia (*cupiditas*) y la razón (*ratio*) en una parte del alma diferente, él (*sc.* Zenón) tampoco estuvo de acuerdo con estas posiciones, pues pensaba que incluso las perturbaciones eran voluntarias y eran recibidas debido a un juicio de opinión (*opinionis iudicio*), y sostenía que la madre de todas las perturbaciones era una suerte de falta de templanza inmoderada.

82.1 Séneca, *De ira*, II 4, 1-2

Si quieres saber cómo comienzan, crecen o se desarrollan las emociones (*incipiant adfectus aut crescant aut efferantur*), el primer movimiento es involuntario (*non voluntarius*), es, por así decir, una preparación para la emoción, una cierta amenaza (*cominatio*). Lo que sigue es voluntario (*cum voluntate*) pero no insistente. Por ejemplo, puedo pensar que es correcto vengarme porque he sido dañado, o que alguien sea castigado porque ha cometido un crimen. El tercer movimiento es ya la pérdida de control (*impotents*), el cual quiere una compensación no sólo "si es correcto" (*si oportet*) sino a como dé lugar, y ya ha superado a la razón. El primer paso es una conmoción anímica (*animi ictum*), que no podemos evitar por medio de la razón, tal como tampoco podemos evitar las reacciones corpóreas (*illa corporibus*) que mencionamos antes [...].[144]

[144] Se refiere a la imposibilidad de no bostezar cuando otra persona lo hace, o a no cerrar los ojos ante una repetina amenaza de los dedos.

E.6 LA ELIMINACIÓN DE LAS PASIONES

83. Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI 14 (cf. *SVF* III 444)

Efectivamente, los estoicos eliminan del hombre todas las pasiones (*affectus*) que excitan el alma a causa de un impulso; eliminan el ansia (*cupiditas*), la alegría (*laetitia*), el miedo (*metus*), y la aflicción (*moestitia*). De éstas <pasiones>, las dos primeras se dan a partir de los bienes, ya sea de los futuros o de los presentes, las dos posteriores de los males. De esta misma manera, como dije, llaman a estas cuatro enfermedades no tanto "<impulsos> implantados por naturaleza", como "<impulsos> adoptados a causa de una opinión perversa" (*prava opinio*), y por esa razón sostienen que pueden extirparse de raíz (*exstirpari radicitus*), siempre y cuando la falsa opinión de los bienes y los males sea eliminada. En efecto, si el sabio no habrá de juzgar nada como un bien ni como un mal no estará ardiendo a causa de un ansia, ni se regocijará de alegría, ni se aterrará de miedo, ni se contraerá de dolor (*aegritudo*).

84. Plutarco, *VM*, 443C

Por lo tanto, también el carácter (*tò êthos*) es correctamente denominado, pues, para decirlo de un modo esquemático, es una cualidad de lo irracional <del alma>. Y se denomina así porque lo irracional, al ser modelado por la razón, adquiere esta cualidad y distinción por costumbre (*éthos*), pero la razón no pretende extirpar la pasión en absoluto –pues no es posible ni es lo mejor–, sino que pone en ella un cierto límite y orden, es decir que implanta las virtudes éticas, que no son ausencia de pasión (*apátheia*), sino medidas y términos medios de las pasiones.[145]

[145] Esta última frase es claramente polémica en contra de los estoicos y sigue la recomendación aristotélica de modelar el carácter y de

Algunos piensan que es mejor moderar (*temperare*) la ira, no eliminarla (*tollere*).[146] Y una vez que se ha apartado lo que está demás, hay que reducirla a su medida apropiada (*salutaris modus*), mantener realmente aquello sin lo cual la acción se debilitará y la fuerza y el vigor del alma se disiparán. En primer lugar, es más fácil deshacerse de lo que es pernicioso que gobernarlo, no admitirlo que moderar lo que se admite. Pues cuando las personas están en posesión de lo que sucede son más poderosas que el que dirige, y no soportan que se las limite o disminuya. Después, la razón misma, a la que se entregan las riendas, es poderosa en la medida en que está apartada de las pasiones; si se mezcla y se mancha con ellas, no puede contener las pasiones que hubiese podido alejar. Pues una vez que el intelecto (*mens*) ha sido excitado y alterado, se pone al servicio de lo que lo impulsa. Los inicios de ciertos procesos están en nuestro poder; lo que sigue nos arrastra con su fuerza y no permite un regreso. [...] Lo mejor es rechazar el primer excitante de la ira de modo inmediato, resistir a las semillas mismas de la ira y hacer un esfuerzo por no caer en ella. Pues si empieza a dominarnos, es difícil el regreso al buen estado (*salus*) porque no hay razón una vez que se introdujo la pasión y nuestra voluntad le ha concedido algo: desde ese momento hará

---

prepararlo o "cultivarlo" por medio de hábitos adecuados, de modo que uno "modere" sus pasiones o estados afectivos y sea capaz de "disfrutar y odiar de una manera adecuada" (cf. Aristóteles, *EN*, 1179b24-32; véase también *EN* 1103a17 y el extracto de ética peripatética citado por Estobeo, *Ecl.*, II 117, 2-7.).

146 Ésta es la posición de los peripatéticos. Cf. el texto siguiente del propio Séneca (donde ataca la postura de los peripatéticos) y el análisis introductorio a esta sección.

todo lo que quiera, no lo que le permitas. [...] El alma, en efecto, no está aparte y contempla desde fuera las pasiones, para no tolerar que se aproximen más allá de lo que conviene, sino que el alma misma se transforma en pasión y por eso no puede hacer retroceder a aquella fuerza aprovechable y favorable que ya se ha propagado y que está debilitada. Éstas, en efecto, no tienen sus sedes separadas y apartadas, sino que pasión (*affectus*) y razón (*ratio*) son una transformación del alma a lo mejor o a lo peor.

86. Séneca, *Ep.*, 116, 1-7

Con frecuencia se ha planteado la cuestión de si es mejor tener pasiones moderadas (*modicos adfectus*) o no tener ninguna pasión. Nuestros filósofos[147] las eliminan (*expellunt*), los peripatéticos las moderan (*temperant*). No veo de qué modo una enfermedad moderada pueda ser saludable o útil. No hay que tener miedo; no te estoy quitando ninguna de aquellas cosas que no quieres que se te nieguen. Me presentaré amable e indulgente con las cosas a las que aspiras y consideras necesarias, útiles o agradables para la vida. Extirparé el vicio, pues después de que te he prohibido que tengas ansias (*cupere*) permitiré que quieras hacer aquellas mismas cosas con valentía y con el juicio más exacto (*certiore consilio*), para que sientas los mismos placeres más que antes. Y si dominas los placeres más que si estás a su servicio, ¿por qué no habrán de alcanzarte más que antes? Pero es natural –dices– sufrir por la nostalgia de un amigo: da derecho a una lágrimas que tan justamente se derraman. Es natural ser alcanzado por las opiniones de los hombres y entristecerse por las que nos son adversas. ¿Por qué no me per-

[147] Los estoicos.

mites este miedo (*metus*) por las opiniones malas que es tan honesto? <Porque> no hay ningún vicio sin una justificación. Todos tienen un comienzo discreto e indulgente, pero desde ese punto se extiende más ampliamente. Si permites que comience, no lograrás que acabe. Al comienzo toda pasión (*adffectus*) es débil; luego ella misma se excita y adquiere fuerzas a medida que avanza. [...] "Permíteme, dices, que hasta cierto punto experimente dolor y temor". Pero aquel "hasta cierto punto" es llevado lejos y no termina donde tú quieras. El sabio tiene un sitio seguro para protegerse a sí mismo sin mayor cuidado, y detiene sus lágrimas y deseos (*voluptates*) donde quiere. Nosotros, dado que no nos es fácil retroceder, lo mejor en todo sentido es no avanzar. Me parece que Panecio respondió de una manera elegante a un adolescente que le preguntaba si el sabio tenía que amar. "Sobre el sabio –dice– veremos; en cuanto a mí y a ti, que aún estamos lejos del sabio, no debemos permitirnos caer en una circunstancia impetuosa, desenfrenada, dependiente de otro, vil por sí misma. Pues si nos toma en cuenta su humanidad nos estimula, pero si nos desprecia, la soberbia nos inflama. Tanto la facilidad del amor como su dificultad nos perjudica: por la facilidad somos subyugados, pero cuando se presenta la dificultad nos ponemos a luchar. [...] Lo que Panecio le respondió al que le preguntaba sobre el amor, lo digo de todas las pasiones: alejémonos de lo resbaladizo cuanto podamos; en lo que está seco también nos mantenemos con poca firmeza. En este lugar me enfrentarás con aquel dicho vulgar contra los estoicos: "ustedes prometen cosas demasiado grandes, prescriben cosas demasiado duras. Nosotros somos unos hombrecitos que no podemos negarnos todas las cosas. Sentiremos dolor, pero poco; apeteceremos pero con templanza; nos pondremos iracundos pero nos aplacaremos. ¿Sabes por qué razón somos incapaces de cumplir con estas prescripciones? Porque no creemos que

nosotros podamos hacerlo. Más aún, ¡por Hércules!, hay otra razón: porque amamos nuestros vicios, los defendemos y preferimos justificarlos antes que extirparlos. La naturaleza dotó al hombre de suficiente fortaleza, si de algún modo hacemos uso de ella, si concentramos todas nuestras fuerzas a favor de nosotros y, desde luego, si no las lanzamos contra nosotros. El no querer es la razón,[148] el no poder el pretexto.

87. Séneca, *Ep.*, 9, 2

Caeremos en una ambigüedad si queremos expresar con rapidez y con una sola palabra *apátheia*[149] y decimos "impaciencia".[150] En efecto, podría entenderse lo contrario de lo que queremos significar: nosotros queremos decir aquel que rechaza toda sensación (*sensus*) de padecimiento (*malum*), y se lo consideraría como aquel que no puede soportar ningún padecimiento. Fíjate, por tanto, si no sería mejor decir "un alma invulnerable" (*invulnerabilis animus*) o "un alma ubicada más allá de todo sufrimiento" (*patientia*).

E.7 OBJECIONES A LA DOCTRINA ESTOICA DE LAS PASIONES

88. Galeno, *PHP*, 332, 22-334, 15 (cf. DV, III, 1054; *SVF* I 570; LS 65I)

Ahora bien, <Posidonio> dice que la opinión de Cleantes sobre lo pasional del alma se hace evidente a partir de estas palabras:

[148] De que seamos incapaces de cumplir con las prescripciones estoicas.

[149] En griego en el original latino.

[150] En latín *impatientia* –que sería un equivalente etimológico casi exacto del griego *apátheia*– es ambiguo pues puede significar tanto la privación de sufrimiento o afección (que es el sentido estoico del término) como la impaciencia (el significado habitual en castellano).

RAZONAMIENTO (*logismós*): ¿Qué es lo que quieres, furia (*thymós*)? Muéstramelo.
FURIA: ¿Yo, razonamiento? Hacer todo lo que quiero (*boúlomai*).
RAZONAMIENTO: eso al menos es regio; pero dilo otra vez.
FURIA: que lo que apetezco (*epithymô*), sucederá.

Posidonio sostiene que este diálogo muestra claramente la opinión de Cleantes acerca de lo pasional del alma, porque Cleantes ha hecho que el razonamiento converse con la furia, como si lo uno fuera distinto de lo otro. Crisipo, sin embargo, no considera que lo pasional del alma sea diferente de lo racional, y elimina las pasiones de los animales irracionales, aun cuando ellos están claramente gobernados por el apetito (*epithymía*) y la furia (*thymôs*), como Posidonio lo explica con mucho más detalle en su tratamiento del tema.

89. Galeno, *PHP*, 270, 10-24; 272, 9-274, 26

Crisipo mismo conviene, no una vez o dos sino muchas más veces, en que una cierta facultad en el alma humana distinta de la racional es la causa de las pasiones. Podemos advertir esto en aquellos pasajes en los que pone como causa de las acciones no sólo una incorrecta falta de tensión (*atonía*) sino también la debilidad (*asthĕneia*) del alma. Así es, en efecto, como las denomina, y a sus opuestos los llama a uno "buena tensión" (*eutonía*), al otro "fuerza" (*ischýs*). Pues en cuanto a las acciones que los hombres llevan a cabo incorrectamente hace referencia a unas como "juicio defectuoso" (*mochtherà krísis*) y a otras como "falta de tensión" y "debilidad del alma", tal como el juicio correcto (*orthè krísis*) junto con la buena tensión del alma gobierna a los que obran correctamente. Pero tal como en los que actúan correctamente el juicio es la obra de la facultad racional (*logikè dýnamis*), así la buena tensión es no sólo el vigor sino también la virtud (*areté*)

de una facultad diferente de la racional, a la que el mismo Crisipo denomina "tensión" (*tónos*). Dice que es posible perder lo que conocemos correctamente cuando la tensión del alma flaquea, no persiste y no obedece las órdenes de la razón. Así muestra con claridad cómo es posible un cierto estado pasional (*ti tò páthos*) en personas de esta índole. [...] En todas estas afirmaciones Crisipo tiene razón, pero lo que ha dicho es incompatible con su tesis de que las pasiones son juicios. Menelao, en efecto, habiendo formado su juicio (*krísas*) de matar a Helena, desenvainó su espada; pero cuando se acercó a ella, conmovido por su belleza y a causa de la falta de tensión y la debilidad de su alma –esto es, efectivamente lo que Crisipo enfatiza a través de toda la explicación– no sólo se deshizo de su espada, sino que besó a la mujer y, se podría decir, se puso en sus manos como si fuera su esclavo. No fue inducido a cambiar de actitud por un argumento, como si adquiriera un juicio por otro, sino que sin juicio ni razón dirigió su impulso (*hormésas*) en dirección opuesta a la que había decidido desde un principio.[151] Esa es la razón por la cual el mismo Crisipo añadirá: "Por lo tanto, dado que todos los viles actúan con rebelión y con complacencia por muchas causas, podría decirse que en cada caso actúan con debilidad y mal". Ahora bien, es completamente cierto lo que dice en

[151] Cf. Porfirio, *De abstinentia*, III, 22, 25-29: "Dado que reconocen que todas las pasiones son en general juicios y opiniones perversas, es sorprendente que sin duda descuiden los actos y movimientos que se dan entre las bestias, muchos de furia, otros muchos de temores y –¡por Zeus!– muchos de envidia y de rivalidad". Es evidente que ni Galeno ni Porfirio advierten –o quieren advertir, tal vez por motivos polémicos– que, en un sentido técnico estricto, los animales no pueden tener emociones o pasiones (*páthe*), ya que éstas son formas desviadas o deficientes de la razón, y los animales no tienen razón.

cuanto a que todos los viles actúan con rebelión y complacencia a causa de sus pasiones, y que tales personas revelan una cierta debilidad y falta de tensión en su alma. También tiene razón cuando dice que ello es "por muchas causas", expresión que él mismo agregó en el pasaje citado. Sin embargo, habría sido mejor si hubiese explicado a continuación cuáles son esas muchas causas. Pues si se presta atención, se descubrirá que no hay nada así que confiera unidad al tratado *Sobre las pasiones* y, en especial, a *La terapéutica de las pasiones*, en el que esto está escrito, de modo de conocer la totalidad de las causas por las cuales los que llevan a cabo una acción inmersos en un cierto estado pasional (*katà páthos ti*) se apartan de sus juicios iniciales. Pero hasta ahora no logra dar cuenta con exactitud de todas esas causas, a punto tal que tampoco recuerda esa misma causa que recién mostró con claridad. Desde luego que no bastará con decirnos que es la debilidad del alma, porque ella es la causa común a todas las pasiones y es una sola. Pero Crisipo sostiene que las causas –que obviamente ponen como prueba la debilidad del alma– son muchas, como ocurre con la belleza de Helena que era la causa <de la conducta> de Menelao, y el oro que era la causa de la de Erifila[152], y otra cosa en el caso de algún otro. Hay miles de razones por las cuales quienes viven inmersos en la pasión dejan de lado su juicio inicial, pero no hay que recordar esas miles de razones sino que hay que ofrecer la explicación (*lógos*) en sus pocos rasgos fundamentales,[153] como hizo Platón al decir que el conocimiento es algo regio y despótico,[154] y que,

[152] Según el mito, Polinices le dio un collar de oro a Erifila y a cambio ella debía enviar a su marido Amfiaro con la expedición contra Tebas (cf. Diodoro Sículo, IV 65, 5).

[153] Esta expresión es platónica (cf. *Filebo*, 18e-19a; *Fedro*, 270d5-7; 273e1).

cuando el conocimiento está presente uno nunca yerra.[155] Pero los que súbitamente cambian de opinión o les pasa algo inadvertido o han sido sometidos a la fuerza o al engaño caen en el error (*examartánein*), uno en una acción, otro en otra. Pero el pasar inadvertido algo y el cambio súbito de opinión no son aún pasiones, como tampoco lo es el no tener conocimiento en absoluto, pues esto es estulticia (*amathía*), es decir ignorancia (*ágnoia*), no pasión. Pero si una persona, al ser forzada por su furia (*thymós*) o al ser engañada por el placer se aparta de sus juicios iniciales, su alma es débil, es decir "sin tensión" y su movimiento es la pasión. Éste es el modo en que, en alguna parte de la tragedia, el alma de Menelao, luego de ser engañada por su apetito y el alma de Medea, forzada por su furia, abandonó su juicio. No sé cómo en este último caso Crisipo no percibe que, contra su propia posición, recuerda las palabras de Eurípides:

> "Comprendo (*mantháno*) que lo que estoy por hacer es malo, pero mi furia (*thymós*) es más poderosa que mis planes (*boleúmata*)".[156]

Si Eurípides estuviese por apoyar las doctrinas de Crisipo, no habría sido necesario que dijera "comprendo", sino exactamente lo

[154] Se trata de un pensamiento platónico (*República*, 473c-d; 499b).

[155] Cf. Platón, *Protágoras*, 352b-c.

[156] Eurípides, *Medea*, vv. 1078-1079. El pasaje podría interpretarse en términos de una psicología que no supone partes en conflicto: "mi *thymós* es el amo de mis planes" o "el más poderoso de mis planes". En la tragedia es claro en más de un pasaje que el contenido del *thymós* y los *bouleúmata* de Medea es el mismo (cf. *Medea*, vv. 37-39;1236-1250). Podría tratarse, por tanto, no del conflicto entre razón y pasión (como piensa Galeno), sino del cambio del alma en una dirección u otra, como sostiene Crisipo. Sobre este tema cf. Gill 1983 y 1998:121.

contrario, que es ignorante y no comprende que lo que está a punto de hacer es malo. Pero saberlo y, no obstante, ser vencida por la furia, ¿qué otra cosa puede ser eso más que un hombre que introduce dos principios de los impulsos de Medea, uno gracias al cual sabemos las cosas, es decir tenemos conocimiento de ellas, que es la facultad racional, y otro la facultad irracional, cuya tarea es estar furiosa? Esta facultad, por lo tanto, es la que forzó el alma de Medea, en tanto que aquella, la apetitiva, al engañar el alma de Menelao, lo obligó a seguir sus órdenes. Crisipo, sin embargo, no percibe la contradicción en este punto y escribe otras miles de cosas por el estilo, como cuando dice: "este movimiento (*phorá*), irracional y que repele la razón, es, así creo, el más común <de todos>. En conformidad con ese movimiento también afirmamos que algunas personas son puestas en movimiento por la furia".[157]

90. Galeno, *PHP*, 288, 22-290, 1

De aquí que, cada vez que <Crisipo> dice: "de este modo, las personas dejan de llorar y, aunque no quieran llorar, lloran cuando las cosas producen representaciones desemejantes", en este mismo punto Posidonio pregunta cuál es la razón por la cual la mayor parte de la gente con frecuencia llora, aunque

[157] Epicteto retoma el problema y cita textualmente los mismos versos de la *Medea* de Eurípides para mostrar que no es posible que uno crea que algo le conviene y que no lo elija. Medea se engaña al creer que complacer su furia y vengarse de su marido es más conveniente que salvar a sus hijos. El análisis de Epicteto muestra de nuevo que, en la huella socrática, los estoicos sostienen que un agente puede pensar que algo es bueno para sí mismo, pero si su estado cognitivo no es el correcto puede estar equivocado. Medea es entonces digna de compasión, no de enojo (cf. Epicteto, *Diss.*, I 28, 6-10).

no quiera, y es incapaz de contener las lágrimas; otros, que quieren seguir llorando, dejan de hacerlo. Obviamente esto ocurre porque los movimientos pasionales (*pathetikaì kinéseis*) son tan violentos que no pueden ser controlados (*krateîsthai*) por el deseo racional (*boúlesis*), o porque han cesado por completo, a tal punto que <tales movimientos> ya no pueden ser excitados por el deseo racional. De esta manera, en efecto, se advertirá la lucha (*máche*) y el conflicto (*diaphorá*) entre la razón y la pasión, y las facultades (*dynámeis*) del alma serán claramente preservadas, porque estos <fenómenos> no suceden –¡por Zeus que no!–, como dice Crisipo, debido a ciertas causas inalcanzables por la razón (*aitíai asyllogistoí*), sino debido a las causas mencionadas por los antiguos.

E.8 LAS PASIONES POSITIVAS O CORRECTAS

91. Plutarco, *SR*, 1037F-1038A (*SVF* III 175; cf. LS 53R)

Por cierto que, al menos según Crisipo, el impulso del hombre es la razón que le prescribe su acción, como está escrito en su obra *Sobre la ley*. De donde también la repulsión (*aphormé*) es una razón prohibitiva (*lógos apagoreutikós*), una evitación (*ékklisis*), al menos cuando es razonable, pues se opone al deseo (*órexis*). <La precaución (*eulábeia*), en cambio,> es, según él, una evitación razonable. La precaución, por lo tanto, también es una razón prohibitiva para el sabio, pues estar precavido es propio de los sabios, no de los viles. Ahora bien, si la razón del sabio es una y la ley es otra, los sabios poseen una precaución consistente en una razón que está conflicto con la ley. Pero si la ley no es algo diferente de la razón del sabio, se advierte que la ley es prohibitiva para los sabios de hacer aquello de lo que están precavidos.

92. DL VII 116 (cf. *SVF* III 431; LS 65F)

También afirman que las pasiones positivas (*eupátheiai*) son tres: alegría (*chará*), precaución (*eulábeia*), deseo racional (*boúlesis*). Dicen que la alegría se opone al placer, pues es una exaltación razonable, y que la precaución se opone al temor pues es una evitación razonable. En efecto, el sabio de ningún modo tendrá miedo, pero estará precavido. Sostienen que el deseo racional se opone al apetito (*epithymía*), pues es un deseo razonable.

F. LA PSICOLOGÍA DE LA ACCIÓN: REPRESENTACIÓN (*PHANTASÍA*), ASENTIMIENTO (*SYNKATÁTHESIS*) E IMPULSO (*HORMÉ*)

Los textos con que contamos para la reconstrucción de esta importante doctrina estoica son escasos; en esta sección he incluido algunos de los pasajes más significativos en los que se basa buena parte de la interpretación canónica de este tema. Según los estoicos, las representaciones humanas son racionales en la medida en que su contenido puede ser expresado proposicionalmente.[158] *En la mayor parte de nuestras fuentes la estructura de la psicología estoica de la acción es la siguiente 1) el agente tiene una representación de una cosa, un acontecimiento o un estado de cosas; 2) el contenido de la representación es formulado proposicionalmente (X se aparece como siendo Y); 3) se da asentimiento (o no) a la proposición: si se lo da, se aprueba la proposición como verdadera, si no se lo da se la considera falsa, aunque también puede ocurrir que el sabio, al advertir la posibilidad de que la proposición sea falsa (y que, consecuentemente, también lo sea la correspondiente representación), suspenda el juicio hasta haber hecho un análisis crítico de la representación; 4) una vez que se asiente a la proposición, se produce el impulso* (hormé), *que no es más que el asentimiento convertido ahora*

[158] Ésta es la interpretación clásica del tema (que suscribo) y que ha sido defendida, entre otros, por Inwood: 1985: 73-75; Frede 1987: 152-170; LS vol. I, 239-241 (véase también Boeri 2001: 732-734). Para la tesis de que las representaciones de los animales no carecen por completo de contenido proposicional cf. Sorabji 1993: 20-28 y texto **103**.

en impulso intencional hacia lo que el agente considera bueno y, por lo tanto, elegible. Esta secuencia de la psicología de la acción es la que abrumadoramente transmiten los testimonios, con la excepción del pasaje de Séneca reproducido en el texto **93** *(cf. una versión similar en Cicerón,* De fato, *40). Este testimonio, sin embargo, es aislado. El mismo Séneca (texto* **93.1***), al explicar cómo se produce la ira y decir que ella es puesta en movimiento por una representación* (species) *recibida de un acto injurioso o incorrecto* (iniuria)*, claramente sugiere que la ira –que técnicamente es un "impulso excesivo"– no se sigue inmediatmente sin la intervención de la mente en un acto de prestar asentimiento a la representación* (accedens animus; animus adprobans)*. También Séneca entonces admite la explicación "ortodoxa"* (i.e. *representación, asentimiento, impulso), pues se esfuerza por mostrar que, aunque la ira es puesta en movimiento por una representación de un acto incorrecto, ella no se sigue inmediatamente de la representación misma, sino que para que se dé la ira debe haber antes asentimiento. Sin el consentimiento de la mente no hay estado emocional. Este texto de Séneca es muy importante pues desarrolla lo que en las fuentes griegas aparece de un modo muy sintético: el impulso estoico* (hormé *en las fuentes griegas,* impetus *en la traducción latina) no es una mera reacción instintiva que, como tal, no depende del agente moral. Una acción es el resultado de un proceso mental complejo (consistente en la comprensión de un hecho determinado, un estado anímico de indignación y de condena del hecho y una búsqueda de una venganza o desagravio) que no puede darse sin un asentimiento previo a un estado de cosas.*

Ahora bien, en la secuencia de la psicología de la acción debe darse por supuesto que la proposición cuyo asentimiento da lugar a una acción debe ser práctica o evaluativa –por ejemplo, "lo correcto es actuar con moderación"–, pues aunque todo impulso presupone un asentimiento previo no todo asentimiento da lugar a un impulso. Ello explica además por qué lo que pone en movimiento el impulso no es cualquier tipo de representación sino aquella que es "impulsiva" (hormetiké)*, y cuyo*

contenido siempre debe ser formulado en la forma "tengo que hacer tal cosa" o "lo correcto es hacer tal cosa" (textos **96-97**. *Para más detalles sobre este punto remito a Boeri-Vigo 2002: 42-48). Ahora bien, este mecanismo explicativo de la acción debe funcionar de un modo similar tanto en el caso del sabio como en el del vil; la diferencia crucial es que en el caso del sabio su estado cognitivo le permitirá discernir lo verdaderamente correcto/bueno de lo aparentemente correcto/bueno, aunque si se da un caso en el que no tenga demasiada certeza para decidir si lo correcto es X o Y, suspenderá el juicio. Si X es el fin en vistas del cual se lleva a cabo una acción, es porque se cree que X es bueno y, por tanto, elegible. Pero ¿cuál es la capacidad que me permite saber (y no sólo creer) que X es efectivamente bueno y elegible? Aquí suenan ecos fuertemente socráticos: todas nuestras acciones voluntarias se realizan en vistas de algún bien y de ahí se sigue que lo que (realmente) queremos en cada acción es el bien en vistas del cual queremos llevar a cabo la acción.*[159] *Si un agente lleva a cabo una acción es porque cree que lo que hace lo conduce a algo bueno o beneficioso. No es racional que un agente lleve a cabo una acción buscando algo malo para sí mismo. Uno no puede estar cometiendo un error al querer lo que es mejor para sí mismo, pero puede estar equivocado al creer que esto determinado es mejor para sí mismo.*[160] *Y esto se debe al estado epistémico del sujeto, que es decisivo para la correcta elección del bien real. Esta posición es dada por supuesta por los estoicos.*

*Volvamos de nuevo brevemente al examen estoico de la acción. Los textos son de nuevo escasos y a veces muy escuetos pero fundamentalmente dicen lo siguiente: una acción es un movimiento corpóreo que presupone algún tipo de intención por parte del agente. En cuanto movimiento intencional una acción presupone un impulso (*hormé*) previo*

[159] Cf. Platón, *Gorgias*, 468b7-c6; 499e8-9.

[160] Gómez-Lobo 1998: 140.

y, por lo tanto, algo que lo ponga en movimiento. Ahora bien, ¿qué es lo que pone en movimiento un impulso?, ¿qué es lo que debe representar una representación para poner en movimiento un impulso? Como vimos recién, los textos dicen que si una representación pone en movimiento un impulso, dicha representación debe ser "impulsiva" (hormetiké; *cf. textos* **97** *y* **99**). *Pero, ¿impulsiva de qué? La respuesta estoica es impulsiva "de lo apropiado" o "debido"* (kathêkon), *un tipo de comportamiento que es común a los seres humanos y a los animales,*[161] *y que, en cierto modo, se sitúa en un plano pre-moral*[162], *pero que en el caso de los seres humanos, provee el fundamento de la acción moralmente correcta* (katórthoma), *es decir, la acción propiamente virtuosa. El sabio y el vil reciben tanto representaciones aprehensivas como no aprehensivas; pero cuando el sabio recibe estas últimas pone en duda que la proposición S es P –que describe el contenido de la representación no aprehensiva y en la que S es la cualidad de ser "apropiada" y P es una acción particular como "actuar sin moderación"= "Lo apropiado-correcto-debido es actuar sin moderación"– es verdadera. En ese caso suspende el juicio y examina críticamente la representación hasta determinar si la proposición es verdadera o no; si efectivamente lo es, le da asentimiento, si no lo es no lo hace, lo cual significa que la representación, a pesar de ser "impulsiva", no da lugar al impulso correspondiente y la acción no se lleva a cabo. La representación impulsiva, entonces, es sólo una condición necesaria de la acción, nunca suficiente pues para que el impulso y la acción correspondiente se lleve efectivamente a cabo el agente debe dar asentimiento a la proposición que describe el contenido de la presentación, y el asentimiento es algo que depende del agente. Los estoicos sostenían que el asentimiento depende de nosotros en la medida en que es suficiente para la adscripción de responsabilidad. Como*

[161] DL VII 107-108; Estobeo, *Ecl.*, II 85, 13-18; Cicerón, *De fin.*, III 20-22.

[162] Cf. DL VII 107 (=*SVF* III 493); Estobeo, *Ecl.*, II 85, 13ss. (=*SVF* III 494).

indica Plutarco, para Crisipo la aceptación de una representación (paradochè phantasías) *es lo mismo que un acto de asentimiento inequívo o infalible* (synkatáthesis anamártetos) *(cf. texto* **95.1***). Uno puede asentir a una representación aprehensiva o "cataléptica"* (kataleptikè phantasía) *o a una representación no aprehensiva. La calidad de mi acción dependerá del hecho de dar asentimiento a uno u otro tipo de representación o, más precisamente, de dar asentimiento a las proposiciones que expresan verbalmente el contenido de esas representaciones. Porque cuando doy asentimiento a una proposición doy por sentado que la misma es verdadera y que, por tanto, el estado de cosas que describe es también verdadero. Pero, según los estoicos, el estado de cosas que describe una proposición que expresa verbalmente el contenido de una representación no aprehensiva es siempre incorrecto, no coincide con la realidad, y la proposición es falsa. El asentimiento a la representación verdadera y a su expresión verbal correspondiente dependerá de un adecuado estado cognitivo por parte del agente.*

El pasaje de Orígenes que he incluido (texto **99***) muestra que la función de la razón es evaluar las representaciones; el agente puede elegir rechazar una representación y, de ese modo, abstenerse de actuar de una forma determinada. En esta capacidad de rehusarse a dar asentimiento a una representación de un cierto tipo reside la responsabilidad individual. El pasaje en cuestión también parece implicar que asentimiento y deliberación no son, necesariamente, dos mecanismos diferentes en el proceso que da lugar a una acción responsable, sino que pueden ser complementarios. En el proceso de dar o no asentimiento a una representación determinada hay una evaluación implícita de los medios que conducen al fin de la acción. Gracias a su capacidad racional* (lógos) *cualquier ser humano adulto está capacitado para decidir por sí mismo cómo se le aparece o se le presenta el mundo. Es en virtud de esa misma capacidad racional que puede advertir si está equivocado o no acerca de su percepción del mundo. Esta capacidad de discernir muestra que para los estoicos los seres humanos adultos son capaces de detenerse y evaluar*

críticamente los datos que tienen antes de actuar. Esto es lo que, en mi opinión, debe significar en el pasaje de Orígenes "una razón que juzga o discierne las representaciones, aceptando unas y rechazando otras".

F.1: LA PSICOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y LOS IMPULSOS PRÁCTICOS

93. Séneca, *Ep.*, 113, 18 (H I, 134;)

No hay ningún animal racional que lleve a cabo algo si antes no ha sido estimulado por la representación (*species*) de una cosa. Luego, toma impulso (*impetus*) y más tarde el asentimiento (*adsensio*) ha confirmado este impulso. Explicaré qué es el asentimiento: conviene que yo camine; en ese momento, precisamente, cuando me he dicho a mí mismo y he aprobado esta opinión mía, paseo.[163]

93.1 Séneca, *De ira*, II 1, 1-5; II 3, 1-5

En efecto, estamos investigando si la ira comienza con una decisión (*iudicium*) o con un impulso (*impetus*), es decir, si es puesta en movimiento de un modo espontáneo por sí misma o del mismo modo en que ocurren la mayor parte de los acontecimientos internos que suceden con nuestro absoluto conocimiento. [...] No hay duda de que la ira es puesta en movimiento por una representación (*species*) recibida de un acto incorrecto (*iniuria*). Pero, lo que estamos investigando es si <la ira> sigue inmediatamente a la representación misma (*speciem ipsam statim*) y no es el resultado del alma (*animus*) que da asentimiento, o si es puesta en mo-

[163] Para una versión similar de la secuencia de la psicología estoica de la acción cf. Cicerón, *De fato*, 40.

vimiento por el alma que da asentimiento. Nuestra opinión es que la ira no hace nada por sí misma sino sólo con la aprobación del alma. Pues captar (*capere*) una representación de un acto interpretado como incorrecto, desear su venganza, poner en conjunción ambas cosas –que el daño no debería haber sido hecho y que el castigo debería aplicarse–, no es el resultado de un impulso (*impetus*) que es causado independientemente de nuestra voluntad. Eso sería <un proceso> simple, pero lo que se da aquí es <un proceso> complejo que contiene múltiples componentes: <el alma> comprendió algo, se indignó, condenó y buscó una venganza. Estas cosas no pueden ocurrir si el alma no da su asentimiento a aquello con lo que ha entrado en contacto. [...] Ninguna de estas cosas que excitan al alma de una manera azarosa debe ser llamada "emoción" (*adfectus*). Estas son cosas que, por así decir, el alma sufre más que llevar a cabo. La emoción, por lo tanto, no es puesta en movimiento por las representaciones que se reciben de las cosas, sino por el hecho de que uno cede ante ellas y sigue este movimiento azaroso. En efecto, si alguien piensa que la palidez, las lágrimas derramándose, la excitación sexual, un profundo suspiro, un repentino destello en los ojos o alguna otra cosa similar son un indicio de una emoción o de un estado anímico, está equivocado y no comprende que éstas son agitaciones (*pulsus*) del cuerpo. Así es como incluso el hombre más valiente en la mayor parte de los casos empalidece en cuanto se pone su armadura, que las rodillas del soldado más feroz tiemblan un poco cuando se da la señal de la batalla, que un gran general tiene el corazón en su boca antes de que las líneas hayan cargado unas contra otras, que el más elocuente orador está aturdido en cuanto se dispone a hablar. La ira, sin embargo, no sólo debe ser puesta en movimiento sino que tiene que salir porque es un impulso. Pero el impulso nunca sucede sin el asentimiento de la mente (*mens*), y no es posible actuar por venganza y castigo si el alma

no tiene conocimiento. Piénsese en el caso de alguien que ha sido herido y quiere una compensación; supóngase también que algo lo disuade y se calma. Yo no llamaría a esto "ira", ya que es un movimiento del alma que obedece a la razón. La ira es un movimiento que sobrepasa a la razón y la arrastra consigo. Por consiguiente, la primera agitación (*agitatio*) del alma que indujo la representación de un acto incorrecto (*species iniuriae*) no es más ira que lo que lo es la representación misma de dicho acto incorrecto. El impulso que sigue, que no sólo acepta sino que confirma la representación del acto incorrecto, es lo que cuenta como ira, la impetuosidad (*concitatio*) de un alma que procede por su propia voluntad y decisión en vistas de la compensación. No puede haber ninguna duda de que, tal como el temor implica evitación (*fuga*), la ira implica impulso (*impetus*). ¿Piensas entonces que en realidad puede perseguirse o evitarse algo sin el asentimiento de la mente?

94. Cicerón, *Acad.*, II 24-25

Además, también es evidente lo siguiente: que tiene que constituirse un comienzo que siga la sabiduría cuando ésta comience a llevar a cabo algo, y que este comienzo sea apropiado a la naturaleza. Pues, de otro modo, el deseo impulsivo (*adpetitio*) –pretendemos, en efecto, que esto es la *hormé*–[164], por el cual somos impulsados y deseamos impulsivamente aquello que es representado (*visum*), no puede ser puesto en movimiento. Además, lo que lo pone en movimiento debe representarse (*videri*) antes y hay que confiar (*credi*) en ello; esto no podrá ocurrir si lo que se representa no puede distinguirse de lo falso. [...] Igual-

[164] En griego en el original latino.

mente, si al alma no se le hace presente qué es lo apropiado (*officium*), nunca llevará a cabo nada en absoluto, ni será impulsada a nada, ni será puesta en movimiento. Si en algún momento va a llevar a cabo algo, debe parecerle verdadero aquello que se le hace presente.

95. Plutarco, *SR*, 1057A-B (*SVF* III 177; LS 53S; H, I 363a)

Más aún, en la disputa con los académicos, ¿en relación con qué cosa se ha producido el argumento más significativo para el mismo Crisipo y para Antípatro? Respecto de la <tesis según la cual> no es posible actuar (*práttein*) ni tener un impulso (*hormân*) sin asentimiento, sino que <en ese caso> ficciones e hipótesis vanas argumentan los que consideran que, al generarse una representación apropiada, hay que tener un impulso inmediatamente y no conceder ni dar asentimiento. Por su parte, Crisipo sostiene que tanto dios como el sabio producen (*empoieîn*) representaciones falsas, al exigirnos que no demos asentimiento o consentimiento, sino que sólo actuemos y dirijamos nuestro impulso hacia lo que se representa o aparece (*tò phainómenon*), pero que, dado que somos viles, damos asentimiento a tales representaciones por debilidad.

95.1 Plutarco, *SR*, 1056F (cf. *SVF* II 993 y LS 41E)

<Los estoicos> sostienen que los que no suspenden el juicio prestan su consentimiento (*prostitheménous*) a otra <representación> y se equivocan, y que se precipitan (*propíptontas*) si las imágenes <a las que asienten> son no evidentes, y que caen en falsedad si son falsas, y que opinan si, en general, <asienten> a lo acataléptico o no aprehensivo (*akataléptois*). Al haber tres alternativas, a saber, que no toda representación es obra del

destino, o que toda aceptación (*paradoché*) de una representación es también un asentimiento inequívoco (*synkatáthesis anamártetos*) o que el destino mismo es seguro, <una de ellas> tiene que ser <la correcta>.

96. Estobeo, *Ecl.*, II 88, 1-6 (*SVF* III 171; LS 33I)

Todos los impulsos (*hormaí*) son asentimientos (*synkatathéseis*) y los <asentimientos> prácticos también contienen lo que pone en movimiento <al agente>.[165] Los asentimientos se dirigen a una cosa y los impulsos a otra; los asentimientos se dirigen a ciertas proposiciones (*axiómata*) y los impulsos a los predicados (*kategorémata*) que, en cierto modo, están contenidos en las proposiciones a las cuales se da asentimiento.

97. Estobeo, *Ecl.*, II 86, 17-87, 5 (cf. *SVF* III 169; cf, LS 53Q)

Afirman que lo que pone en movimiento al impulso no es más que una representación impulsiva (*phantasía hormetiké*) de lo que es inmediatamente apropiado (*kathêkon*). El impulso es, en general, un movimiento (*phorá*) del alma hacia algo; el impulso que se da no sólo en los animales racionales sino también en los irracionales se considera como sus especies. Sin embargo, no ha recibido nombres <diferentes>. El deseo (*órexis*), en efecto, no es un impulso racional sino una especie de impulso racional. Se podría definir con propiedad "impulso racional" (*hormè logiké*) diciendo que es un movimiento del pensamiento hacia algo que se da en la esfera de la acción.

[165] Sobre esta sentencia cf. Sriker 1996: 111, n.57.

98. Epicteto, *Diss.*, III 3, 2-4

Tal como toda alma por naturaleza da su consentimiento (*epinúein*) a lo verdadero, rechaza lo falso y suspende el juicio (*epéchein*) respecto de lo no evidente, así también es movida desiderativamente (*orektikôs*) hacia el bien, evita el mal, y ni lo uno ni lo otro respecto de lo que no es ni malo ni bueno. [...] Cuando se aparece (*phanén*) el bien inmediatamente <el alma> se mueve hacia él, en tanto que cuando se presenta el mal se aleja de él. Pero un alma nunca rechazará una representación clara del bien (*agathoû phantasía enargés*) [...] De aquí depende todo movimiento, tanto del hombre como de dios.

99. Orígenes, *De principiis*, III 1, 2-3 (cf. *SVF* II 988)

Entre las cosas que tienen la causa del movimiento en sí mismas, sostienen que unas se mueven *a partir de* sí mismas (*ex heautôn*), otras, en cambio, *por* sí mismas (*ap' heautôn*): a partir de sí mismas las cosas inanimadas, por sí mismas las animadas. Las cosas animadas se mueven por sí mismas cuando <en ellas> se produce una representación que incita al impulso (*phantasías enginoménes hormèn prokalouménes*). Y, de nuevo, en algunos animales se producen representaciones que incitan al impulso, ya que la naturaleza representativa pone en movimiento el impulso de una manera ordenada: así, surge en la araña la representación de tejer y el impulso a tejer sigue cuando la naturaleza representativa de la araña la incita a cumplir esta tarea de un modo ordenado; y más allá de su naturaleza representativa el animal no tiene nada más. También <ocurre lo mismo> en el caso de la abeja <cuya representación incita a su impulso a> fabricar cera. El animal racional, en cambio, además de su naturaleza representativa (*phantastikè phýsis*), también cuenta con una razón que discierne las represen-

taciones, y rechaza unas y admite otras, de modo tal que el animal sea conducido de acuerdo con estas últimas. De aquí resulta que, dado que en la naturaleza de la razón existen tendencias[166] a considerar lo noble y lo vergonzoso, al seguirlas y al considerar lo noble y lo vergonzoso, elegimos lo noble y evitamos lo vergonzoso. Somos dignos de elogio cuando nos abocamos nosotros mismos a la práctica (*prâxis*) de lo noble, y somos dignos de censura <cuando actuamos> de manera contraria.

100. Plutarco, *Adversus Colotem*, 1122B-D (cf. LS 69A)

Hay tres movimientos que se dan en relación con el alma: lo que se representa (*tò phantastikón*), lo impulsivo (*tò hormetikón*) y lo que tiene que ver con el asentimiento (*tò synkatathetikón*). Lo que se representa no puede ser eliminado, ni siquiera si así se lo desea, sino que, cuando nos encontramos con las cosas, forzosamente recibimos una impresión (*typoûsthai*) y somos afectados (*páschein*) por ellas. Entonces, lo impulsivo, que es activado por lo que se representa, pone en movimiento al ser humano en el sentido de una acción (*praktikôs*) que se dirige hacia lo apropiado (*oikeîa*). Es como si sucediera una inclinación (*rhopé*) y un consentimiento (*neúsis*) en lo conductor <del alma del agente>. Ahora bien, los que suspenden el juicio respecto de todo[167] tampoco suprimen este movimiento, sino que hacen uso del impulso (*hormé*) que, en forma natural (*physikôs*), conduce hacia lo que se representa como apropiado. ¿Qué es, entonces, lo único que evitan?

[166] La palabra griega es *aphormaí*, un tecnicismo estoico para designar la tendencia o inclinación natural que posee el ser humano hacia la virtud (cf. *supra* textos **38-39**).

[167] Se refiere a los escépticos.

Únicamente aquello en que nace la falsedad (*pseûdos*) y el engaño (*apáte*): el opinar (*doxázein*) y el precipitar (*propíptein*) el asentimiento (*synkatáthesis*), que no es más que una concesión (*eîxis*) a lo que se representa producida por una debilidad, y que no tiene ninguna utilidad. La acción (*prâxis*), en efecto, requiere dos cosas: (*i*) representación de lo apropiado y (*ii*) un impulso hacia lo apropiado que se representa; ninguna de estas dos cosas está en conflicto con la suspensión del juicio (*epoché*). Pues la razón nos aparta de la opinión (*dóxa*), no del impulso ni de la representación. Así, cuando lo apropiado se representa, no se requiere opinión alguna para moverse y dirigirse hacia ello, sino que el impulso, que es un movimiento y un direccionamiento del alma, llega directamente.

101. Cicerón, *Acad.*, II, 37-39 (H, I 363; cf LS 40O y 70B)

Una vez que ya hemos conocido suficientemente los asuntos ya explicados, hablemos ahora un poco acerca del asentimiento (*adsensio*) y de la aprobación (*adprobatio*), a la que los griegos llaman *synkatáthesis*, no porque la cuestión no sea amplia sino porque sus fundamentos han sido establecidos un poco antes. En efecto, mientras estábamos explicando el poder (*virtus*) que hay en los sentidos, al mismo tiempo se hacía manifiesto que muchas cosas son comprendidas y percibidas con los sentidos, lo cual no puede ocurrir sin la intervención del asentimiento (*adsensio*). Después, dado que la diferencia más relevante entre lo inanimado y el animal reside en que este último lleva a cabo una acción –pues no es posible concebir un agente que sea así–[168], o hay que negar que tenga sensación (*sensus*) o hay que admitir que lo que está en nuestro poder es asentimiento (*adsensio*).

[168] Es decir, que no lleve a cabo una acción.

Sin embargo, a aquellos que pretenden que no tienen sensación o que no prestan asentimiento, en cierto modo, su alma les es verdaderamente arrebatada. Pues tal como la balanza debe inclinarse cuando un cierto peso es puesto en ella, así también el alma (*animus*) debe ceder ante lo evidente (*perspicuus*). En efecto, tal como ningún animal puede evitar desear (*adpetere*) aquello que se le aparece a su naturaleza como apropiado (*accommodatum*) –lo que los griegos llaman *oikeîon*–,[169] así también <el alma> no puede evitar dar su aprobación (*adprobare*) a una cosa evidente <que se le aparece>. Sin embargo, si las cosas que están en discusión son verdaderas, en modo alguno corresponde decirlo respecto del asentimiento, pues quien percibe algo, de inmediato le da su asentimiento. Pero también se siguen aquellas consecuencias <que muestran que> sin asentimiento no puede haber memoria, ni conceptos (*notitiae*) de las cosas, ni habilidades técnicas (*artes*); y lo que es aún más importante es que, si hay algo en nuestro poder, no habrá nada en aquel que no preste su asentimiento a nada. Por lo tanto, ¿dónde está la virtud si nada depende de nosotros mismos? Pero sería en extremo absurdo que, en la medida en que los vicios están en poder de nosotros mismos y nadie yerra (*peccare*) si no es con su asentimiento, esto mismo no se diera en la virtud, cuya completa constancia y firmeza se conforma a partir de las cosas a las que ella dio su asentimiento y aprobó. Y, ante todo, es forzoso que, antes de que llevemos a cabo una acción, se nos represente algo (*videri aliquid*) y demos nuestro asentimiento a aquello que se nos representa (*quod visum*). Es por eso que quien suprime ya sea la representación (*visum*) o el asentimiento (*adsensum*) suprime de la vida toda acción.

[169] En griego en el original.

102. Estobeo, *Ecl.*, II 87, 14-22 (*SVF* III 173)

Las especies de impulso práctico son muchas; entre ellas también se encuentran los siguientes: propósito (*próthesis*), proyecto (*epibolé*), preparación (*paraskeué*), emprendimiento (*encheíresis*), elección (*haíresis*), preferencia (*proaíresis*), anhelo racional (*boúlesis*), voluntad (*thélesis*). Ahora bien, dicen que un propósito es una indicación de acabamiento; proyecto es un impulso anterior al impulso; preparación es una acción anterior a la acción; emprendimiento es un impulso en algo que ya está a la mano; elección es un anhelo racional que surge de una reconsideración (*analogismós*); preferencia es una elección antes de la elección; anhelo racional es un deseo razonable; voluntad es un anhelo racional de buen grado.[170]

F.2: ¿TIENEN CONTENIDO PROPOSICIONAL LAS REPRESENTACIONES DE LOS ANIMALES?

103. Sexto Empírico, *PH* I 69 (LS 36E)

Según Crisipo (que es especialmente hostil[171] con los animales irracionales), incluso <un perro> participa de su celebrada dialéctica. En efecto, el autor recién mencionado sostiene que el perro concentra su atención (*epibállein*) en el quinto <argumento> indemostrable –el que se da a través de múltiples

[170] Cf. Porfirio, *De abstinentia*, III 22, 9-18, donde parece incluirse a la memoria (*mnéme*) –"una aprehensión de una proposición pasada, cuyo presente se ha aprehendido a partir de la sensación"– entre los impulsos prácticos.

[171] Leyendo *polemoûnta* con los MSS.

<disyunciones>–, cuando, al llegar a una encrucijada de tres caminos y haber rastreado los dos caminos por los que la bestia no pasó, se lanza directamente por el tercer camino sin rastrearlo. Pues, nuestro autor antiguo dice, el perro virtualmente reflexiona (*logízesthai*) del siguiente modo: "la bestia pasó o bien por este camino, o por éste o por este otro. Pero ni por éste ni por éste; luego, pasó por este otro".[172]

[172] Se trata del quinto "argumento indemostrable", que en el ejemplo del perro tiene la siguiente forma de un argumento proposicional: [(p v q v r) • (-pvq)]⊃r. Las disyunciones son obviamente exclusivas; los argumentos indemostrables son también recogidos por otros autores; cf. Filón, *De animalium*, 45-46; Plutarco, *De sollertia animalium*, 968F-969B; Porfirio, *De abstinentia*, III, 22, 6 y en el mismo Sexto, *PH* II 157-158.

G. TEORÍA DEL BIEN Y DE LOS INDIFERENTES. INDIFERENTES PREFERIDOS Y DISPREFERIDOS

Fue una tesis fundamental de la ética estoica sostener la identidad de "lo bello o noble" (tò kalón) *con lo bueno* (tò agathón)*; eso se explica en razón de que lo moralmente bello es el bien en sentido estricto, es decir la virtud o lo que participa de virtud (texto* **105***). En una posición como la estoica que identifica el bien en sentido estricto con la virtud no es muy claro qué papel desempeñan los llamados "bienes externos". Como vimos antes (texto* **24***), el fin de la vida humana consiste en "vivir en coherencia" (Zenón), o en "vivir en coherencia con la naturaleza" (Cleantes), o en "vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza" (Crisipo). En este punto es relevante la interpretación que tuvo esta caracterización del fin por parte de Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso, no sólo porque explica el significado de fin sino porque ofrece datos significativos para tratar de comprender cómo se encuadran aquellas cosas que, sin ser bienes en sentido estricto (por no ser virtudes), pueden ser relevantes en una vida humana efectiva. Diógenes dice que "el fin consiste en el buen razonamiento en la selección* (eklogé) *y rechazo* (apeklogé) *de las cosas según naturaleza", Antípatro que el fin es "vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las contrarias a la naturaleza, o hacer todo continuamente para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza" (texto* **24***). Estas definiciones del fin hacen hincapié en el hecho de que uno no puede alcanzar el fin último si prescinde de las cosas preferidas según naturaleza. Este dato es importante porque otorga a los indi-*

ferentes, el tercer tipo de item que distinguían los estoicos además de bien (=virtud) y mal (=el vicio), un papel importante en la búsqueda y ejercicio de la vida buena. En la concepción ortodoxa, el único bien es la virtud, que es autosuficiente para la felicidad o prosperidad vital (eudaimonía) *y nos pone a resguardo de las contingencias externas. El único mal es el vicio; todo lo demás es indiferente. Los indiferentes son cosas que no son ni buenas ni malas en la medida en que no contribuyen ni para la producción ni para la destrucción de la felicidad, es decir, no tienen el carácter instrumental necesario ni para la felicidad ni para la infelicidad. Pero entre los indiferentes los hay (a) preferidos y (b) dispreferidos. (a) Son aquellos que elegimos según una razón preferencial (por ejemplo, vida, salud, riqueza, reputación, placer). Pero ningún bien es preferido porque todo bien (en sentido estricto,* i.e. *toda virtud) posee un valor supremo (texto* **108**). *Un indiferente es "preferido"* (proegménon), *en cambio, cuando contiene un cierto valor selectivo* (axía eklektiké) *y es "dispreferido"* (apoproegménon) *cuando contiene un disvalor no selectivo* (apaxía apeklektiké; *cf. texto* **107**). *El desarrollo que hacen los estoicos Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso de la definición original de fin no sólo ofrece una explicación plausible del fin como "vivir en consonancia con la naturaleza", sino que además pone de manifiesto la importancia decisiva de los indiferentes en la vida práctica efectiva de un agente moral. Aunque en sentido técnico estricto los indiferentes son neutros desde el punto de vista de su contenido moral, y aun cuando los estoicos rechazan de un modo explícito la necesidad de los bienes externos para el logro de la felicidad, no parece posible, sin embargo, que pueda ser realizable una vida humana buena si se prescinde completamente de los indiferentes preferidos. Esta posición fue probablemente avalada por Crisipo, quien sostenía que no hay que medir la vida mediante los bienes y los males, sino mediante lo que es según naturaleza y contra naturaleza (texto* **107.1**). *Hay, con todo, algunas paradojas que parecen hacer inconsistente la tesis*

estoica general del bien: si el único bien en sentido estricto es la virtud, pero la vida virtuosa depende en alguna medida de la preferencia de cosas indiferentes, no se entiende bien en qué sentido la virtud es el único bien.[173]

Ya Aristón, discípulo directo de Zenón de Citio, presentó objeciones a la teoría de los indiferentes y, de hecho, la rechazó abiertamente. Al decir que el fin consiste en vivir en un estado de indiferencia respecto de lo que se encuentra entre virtud y vicio (cf. texto **28***), negó que cosas tales como salud, placer, riqueza, reputación o vida sean "preferidos". En efecto, en su opinión, decir que algo A es preferido es lo mismo que atribuirle el carácter de bien y la diferencia entre el bien y un indiferente (preferido) sería sólo nominal. Es decir, si la virtud es lo único bueno, ¿cómo puede haber algo preferido? Si algo es preferido no es indiferente. Hay situaciones, muestra Aristón, en las que es mejor no elegir los supuestos indiferentes "preferidos"; por ejemplo, si los que están sanos deben servir a un tirano, el sabio preferirá estar enfermo, de modo de no servir al tirano (texto* **111***). El argumento de Aristón es interesante y provocativo pues, en cierto modo, profundiza la tesis ortodoxa de Zenón, según la cual el único bien o "bien incondicional" es la virtud, de modo que no vale la pena distinguir entre "bien" (=virtud) e "indiferentes preferidos" que, precisamente, son preferidos por el hecho de contener un cierto valor selectivo. Si la tesis de Zenón es cierta, parece sugerir Aristón, no podemos hacer juicios de valor acerca de otra cosa que no sea la virtud, pues ella y nada más que ella es buena y, consecuentemente, es lo único que tiene valor. Pero para Aristón la posición fundamental de Zenón, según la cual lo único bueno es la virtud, es cierta; y si Zenón quiere ser consecuente con su posición, no puede admitir la existencia de algo como un "indiferente pre-*

[173] Para un análisis detallado de ésta y otras dificultades puede verse con mucho provecho White 1990.

ferido", pues un indiferente es preferido o dispreferido según sea que contenga un valor selectivo o un disvalor no selectivo. Pero si un indiferente preferido lo es por contener un valor, entonces, la virtud no es lo único bueno o valioso.

*Por último, según la ontología estoica, los bienes –al igual que los males y los indiferentes– son existentes (*ónta*), es decir cuerpos, pues son capaces de producir una acción sobre algo (cf. textos* **104** *y* **109***). En conexión con la teoría del bien hay una importante distinción que parecen haber hecho los estoicos entre los adjetivos verbales terminados en* –ton *(como* hairetón*: "elegible") y en* –teon *(como* hairetéon*: "lo que debe ser elegido"). Los testimonios son a veces conflictivos y un poco confusos en este punto,*[174] *pero la idea principal parece ser que uno elige lo que debe ser elegido (*hairetéon*), o sea, uno elige lo que técnicamente se entiende por "predicado" (*kategórema*): "ser feliz", "actuar con prudencia", etc. Lo elegible (*hairetón*), en cambio, son los bienes (como las virtudes). El presupuesto ontológico básico que está a la base de esta distinción es la diferencia que se hace entre cuerpos e incorpóreos: en tanto los bienes son cuerpos (la templanza, por ejemplo), el ejercicio de dichos bienes (como actuar con templanza) son incorpóreos. En suma, en tanto los adjetivos con sufijo* –tos *se usan para indicar un algo X como elegible o deseable –esto es, para indicar el objeto inmediato de deseo o de elección–, los adjetivos en* –teon *hacen referencia a la acción misma (cf. texto* **108.1***).*[175]

[174] Galeno, *PHP*, 436, 30-33; 438, 5-6. Plutarco, *SR*, 1039C; 1042D.

[175] Para una explicación más detallada de este asunto me permito remitir a Boeri 2001: 747-750.

G.1 BIENES, MALES E INDIFERENTES. TIPOS DE INDIFERENTES: "PREFERIDOS" (*PROEGMÉNA*) Y "DISPREFERIDOS" (*APOPROEGMÉNA*)

104. Estobeo, *Ecl.*, II 57, 18-58, 4

Zenón afirma que las cosas que participan de la sustancia son existentes. Y entre las cosas existentes unas son bienes (*agathá*), otras males (*kaká*) y otras indiferentes (*adiáphora*). Bienes son cosas de este tipo: prudencia (*phrónesis*), templanza (*sophrosýne*), justicia (*dikaiosýne*), valentía (*andreía*) y todo lo que es virtud o participa de ella. Males, en cambio, son cosas de este tipo: imprudencia (*aphrosýne*), intemperancia (*akolastía*), injusticia (*adikía*), cobardía (*deilía*) y todo lo que es vicio o participa de él. Indiferentes (*adiáphora*), por su parte, son cosas de esta índole: vida-muerte, reputación-falta de reputación, placer-dolor, riqueza-pobreza, salud-enfermedad y lo similar a esto.

105. DL VII 101-104 (cf. *SVF* III 117 y 119; cf. LS58A-B)

Dicen que sólo lo bello es bueno, como afirma Hecatón en el libro III de *Sobre los bienes* y Crisipo en sus tratados *Sobre lo bello*. Y que eso es la virtud y lo que participa de virtud, lo cual equivale a decir que todo lo bueno es bello, y que lo bueno es equivalente a lo bello [...]. En efecto, puesto que es bueno, es bello; y es bello. Por tanto, es bueno. Creen que todos los bienes son iguales y que todo bien es elegible en el máximo grado, y que no admite ser más o menos intenso. Afirman que, entre las cosas existentes, unas son bienes, otras males y otras indiferentes. Ahora bien, bienes son las virtudes: prudencia, justicia, valentía templanza, etc. Son males las cosas contrarias a éstas: imprudencia, injusticia, etc. Cosas neutras son aquellas que no producen ni beneficio ni daño;

por ejemplo, vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, reputación, nobleza de nacimiento, y también sus contrarios, como muerte, enfermedad, dolor, fealdad, debilidad, pobreza, falta de reputación, falta de nobleza de nacimiento y cosas de este tipo. [...] Esas cosas (*i.e.* vida, salud, placer, etc.), en efecto, no son bienes sino indiferentes del tipo "preferidos" (*proegména*). En efecto, tal como es propio de lo caliente calentar, no enfriar, así también es propio de lo bueno beneficiar (*opheleîn*), no dañar (*bláptein*). No es más lo que benefician la riqueza y la salud que lo que dañan; por tanto, ni la riqueza ni la salud son bienes. Además, sostienen que aquello que es posible usar bien o mal no es un bien. Es posible usar la riqueza bien o mal. Por consiguiente, la riqueza y la salud no son bienes.[176] [...] Hecatón en el libro IX de su obra *Sobre los bienes* y Crisipo en sus tratados *Sobre el placer* dicen que el placer tampoco es un bien, pues también hay placeres vergonzosos y nada vergonzoso es un bien. Beneficiar (*opheleîn*) es poner en movimiento (*kineîn*) o detener (*íschein*) según la virtud; dañar (*bláptein*), en cambio, es poner en movimiento o detener según el vicio.

106. Estobeo, *Ecl.*, II 69, 17-70, 3 (cf. LS 41I y 60L)

Afirman que "bien" (*agathón*) se dice de muchas maneras; el primer <significado de bien> desempeña el papel de una fuente <para los demás significados>, y es caracterizado de esta manera: aquello por lo cual (*aph' hoû*) resulta <que algo> es beneficiado, o aquello por cuya acción (*huph'hoû*) <algo es beneficiado> (y lo que prioritariamente <es bueno> es causa). En un

[176] Para el antecedente socrático de esta posición, cf. Introducción, sección 3 y los textos allí analizados.

segundo <sentido bien es> aquello en virtud de lo cual (*kath' ho*) resulta <que algo> es beneficiado. Y de un modo más general <el significado de bien> se hace extensivo también a los <significados> antes mencionados: lo que es capaz de producir beneficio.[177]

107. Estobeo, *Ecl.* II 79, 4-17 (cf. *SVF* III 118)

Dicen que las cosas intermediarias (*tà metaxý*) entre los bienes y los males son indiferentes, al afirmar que lo indiferente se entiende de dos modos: según un primer modo, es aquello que no es bueno ni malo, y que no es objeto de elección (*hairetón*) ni de evitación (*pheuktón*). Según otro modo, es lo que no pone en movimiento ni un impulso (*hormé*) ni una repulsión (*aphormé*); de acuerdo con este modo, algunas cosas son llamadas indiferentes en un sentido absoluto. Por ejemplo, el tener en la cabeza un número de cabellos par o impar o el estirar el dedo de esta manera o de esta otra manera, o el recoger algo que está por delante, una brizna o un pétalo. De acuerdo con el primer modo, obviamente debe decirse que, según los de esta escuela, los intermediarios entre virtud y vicio se llaman "indiferentes", aunque por cierto no <son indiferentes> en lo que respecta a la selección (*eklogé*) o rechazo (*apeklogé*). Ésa es la razón por la cual también algunos de ellos contienen un valor selectivo (*axía eklektiké*) en tanto que otros contienen un disvalor no selectivo (*apaxía apeklektiké*), pero de ningún modo <contienen un valor> que contribuya a la vida feliz.[178]

[177] Es decir, la virtud o la acción según virtud (cf. Sexto, *PH* III 171; *M* XI 25-28).

[178] Cf. Cicerón, *De fin.*, III 50-54.

107.1 Plutarco, *SR*, 1063D

La vida no debe ser medida (*parametreîsthai*) con los bienes y los males, sino con las cosas que son según naturaleza y contra naturaleza.

108. Estobeo, *Ecl.*, II 84, 24-85, 11 (cf. *SVF* III 128; LS 58E)

Dicen que preferido es aquello que, a pesar de ser indiferente, lo elegimos según una razón preferencial (*katà proegouménon lógon*). Un argumento similar se aplica a lo dispreferido, y los ejemplos son idénticos por analogía. Ninguno de los bienes es preferido, por cuanto ellos poseen un valor supremo (*megíste axía*); lo preferido, en cambio, al poseer un lugar y valor secundarios, se encuentra, en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes. En efecto, en la corte, el rey no se encuentra entre los preferidos sino que preferidos son quienes están ubicados por debajo de él y tales cosas son llamadas "preferidas" no por contribuir a un cierto estado de felicidad ni por colaborar con dicho estado sino por ser necesario que la elección de esas cosas preferidas prevalezca sobre la de las cosas dispreferidas.

108.1 Estobeo, *Ecl.*, II 97, 15-98, 6 (*SVF* III 91; LS 33J)

Dicen que, tal como lo que es objeto de elección (*hairetón*) se diferencia de lo que debe ser elegido (*hairetéon*), así también lo que es objeto de deseo (*orektón*) se diferencia de lo que debe ser deseado (*orektéon*), y lo que es objeto de anhelo racional (*bouletón*) de lo que debe ser anhelado racionalmente (*bouletéon*), y lo que es objeto de aceptación (*apodektón*) de lo que debe ser aceptado (*apodektéon*). En efecto, objeto de elección, de anhelo racional, de deseo y de aceptación son los bienes, en tanto que los actos bene-

ficiosos (*ophelémata*) deben ser elegidos, anhelados racionalmete, deseados y aceptados, ya que son predicados (*kategorémata*) y son adyacentes a los bienes. Ciertamente, nosotros elegimos lo que debe ser elegido, anhelamos racionalmente lo que debe ser anhelado racionalmente y deseamos lo que debe ser deseado, ya que las elecciones (*hairéseis*), deseos (*oréxeis*) y cosas anheladas racionalmente se encuentran entre los predicados, como también los impulsos. No obstante, elegimos, anhelamos racionalmente y, de un modo semejante, deseamos tener los bienes, por lo cual los bienes también son objeto de elección, del anhelo racional y de deseo, ya que elegimos tener prudencia y moderación <pero> no, –¡por Zeus! – actuar con prudencia o moderación, que son incorpóreos (*asómata*), es decir predicados (*kategorémata*).

G.2 EL BIEN ES UN CUERPO

109. Séneca, *Ep.*, 117, 2-5 (cf. H III 789A; LS 60S)

Para nosotros[179] es evidente que el bien es un cuerpo (*quod bonum est corpus*), porque el bien actúa y cualquier cosa que actúa es un cuerpo. El bien es beneficioso; pero para que sea beneficioso debe actuar, y si actúa es un cuerpo. Dicen que la sabiduría es un cuerpo; se sigue que también deben decir que es corpórea. No piensan, sin embargo, que "ser sabio" (*sapere*) sea algo del mismo tipo, <por cuanto> es incorpóreo y algo que le sucede a otra cosa, esto es, a la sabiduría (*sapientia*). Consecuentemente, <"ser sabio"> no es nada que actúe ni que sea beneficioso. "¿Entonces qué?", replica, ¿no decimos: "el bien es ser sabio"? Lo decimos, pero haciendo referencia a aquello de lo cual depende, esto es, hacien-

[179] Es decir, para los estoicos.

do referencia a la sabiduría (*sapientia*) misma. [...] "Si se considera de este modo el asunto, dicen,[180] tampoco 'vivir con felicidad' (*beate vivere*) es un bien. Quiéranlo o no, tienen que responder que la vida feliz es un bien pero que vivir con felicidad no es un bien." También se nos presenta la siguiente objeción: "Quieres ser sabio; por lo tanto, 'ser sabio' es una cosa que debe ser deseada (*expetenda*), y si debe ser deseada es buena". Nuestros <filósofos> se ven forzados a cambiar sus palabras y a intercalar una sílaba en la expresión "que debe ser deseado" (*expetendum*), una sílaba que nuestra lengua (*sermo noster*) no admite que se introduzca. Si me lo permites, la agregaré: "Lo que debe ser deseado, dicen, es el bien; 'lo deseable' (*expetibile*) es lo que nos toca cuando hemos alcanzado el bien. Porque <lo deseable> no se busca como un bien, sino que es algo que le sucede al bien cuando se ha alcanzado."

G.3 TIPOS DE BIENES

110. Estobeo, *Ecl.*, II 70, 8 –72, 6; 72, 14-18; 73, 7-19 (cf. *SVF* III 104 y 106, y LS 60J, 60L, 60M)

Entre los bienes, unos son del alma, otros exteriores y otros no son del alma ni exteriores.[181] Del alma son las virtudes, los estados habituales excelentes y, en general, las actividades dignas de elogio. Exteriores son los amigos, los familiares y cosas semejantes. Ni del alma ni exteriores son los excelentes y, en general, los

[180] Otros filósofos que objetan esta posición estoica.

[181] Éste es un ejemplo típico del tipo de división llamado "partición" (*merismós*), que resulta de la lista de partes de un todo o de un género (cf. D.L. VII 61-62).

que poseen las virtudes. De manera similar, entre los males unos lo son del alma, otros exteriores y otros no son del alma ni exteriores. Del alma son los vicios acompañados de estados habituales miserables y, en general, actividades dignas de censura. Exteriores son los enemigos en sus diferentes clases; pero ni del alma ni exteriores son los viles y todos los que poseen vicios. Entre los bienes del alma unos son disposiciones (*diathéseis*), otros son estados habituales (*héxeis*) pero no disposiciones, y otros no son estados habituales ni disposiciones. Disposiciones son todas las virtudes; sólo estados habituales y no disposiciones son las ocupaciones (*epitedeúmata*), como la mántica y cosas similares. Ni estados habituales ni disposiciones son las actividades según las virtudes, como la conducta prudente (*phronímeuma*), la adquisición de la moderación y cosas similares. De modo semejante también entre los males del alma unos son disposiciones, otros estados habituales pero no disposiciones, otros no son ni estados habituales ni disposiciones. Disposiciones son todos los vicios, estados habituales son sólo las propensiones (*eukataphoríai*), como la malevolencia (*phthonería*), la depresión (*epilupía*) y cosas similares; y, más aún, las enfermedades (*nosémata*), esto es los malestares (*arrostémata*), como la codicia (*philargyría*), la embriaguez y cosas similares. Las actividades según vicio, sin embargo, no son ni estados habituales ni disposiciones; por ejemplo, el ejercicio de la imprudencia (*aphróneusis*), de la injusticia (*adíkeusis*) y cosas similares a éstas. Entre los bienes unos son finales (*teliká*), otros productivos (*poietiká*) y otros son bienes en ambos sentidos.[182] Ahora bien, el hombre prudente y el amigo sólo son bienes productivos. La alegría (*chará*), el regocijo (*euphrosýne*), la audacia

[182] Como se ve enseguida, son bienes "en ambos sentidos" (es decir, productivos y finales) las virtudes.

(*thárros*) y una caminata moderada, en cambio, sólo son bienes finales. Pero todas las virtudes son no sólo bienes productivos sino también finales, por cuanto producen la felicidad y la completan, ya que se convierten en partes de ella. [...] Además, entre los bienes unos son elegibles por sí mismos (*di' hautà hairetá*) y otros son productivos. Pues bien, elegibles por sí mismos son todos aquellos que, en vistas de ningún otro, se dirigen a una elección razonable (*eúlogos haíresis*). Pero aquellos que <se dirigen a una elección razonable> por ser preparatorios de ciertas cosas diferentes, son denominados "productivos". [...] En el dominio del estado habitual se encuentran no sólo las virtudes sino también las habilidades técnicas que, en el hombre excelente, son transformadas por la virtud y se vuelven inmodificables, pues es como si tales habilidades técnicas se convirtieran en virtudes. También afirman que entre los bienes que se dan en el dominio del estado habitual (*héxis*) se encuentran incluso las llamadas "ocupaciones" (*epitedeúmata*), como el amor a la música, a los libros, a la geometría y cosas semejantes, pues hay como una especie de método capaz de seleccionar las cosas apropiadas en esas habilidades técnicas <y encaminarlas> hacia la virtud, un método que refiere esas ocupaciones hacia el fin de la vida. Además, entre los bienes unos son por sí mismos y otros se encuentran relativamente dispuestos.[183] Por sí mismos son el conocimiento (*epistéme*),

[183] La expresión *prós tí pos échein* remite al cuarto género del ser estoico: "disposición o modalidad relativa". En su sentido más técnico la disposición relativa hace referencia a ciertos tipos de relación como "paternidad", casos en los que un término de la relación no tiene sentido independientemente del otro. La palabra "padre", por ejemplo, carece de significado independientemente de "hijo" (cf. Simplicio, *In Cat.* 165, 32-166, 29 Kalbfleisch=*SVF* II 403; véase también Varrón, *De lingua latina*, X 59=*SVF* II 155 y Boeri 1993: 37-39).

el actuar justamente (*dikaiopragía*) y cosas semejantes. Relativamente dispuestos se encuentran el honor (*timé*), la buena voluntad (*eúnoia*), la amistad (*philía*), el acuerdo (*symphonía*).

G.4 OBJECIONES DE ARISTÓN DE QUÍOS A LA DOCTRINA DE LOS INDIFERENTES

111. Sexto Empírico, *M* VII 64-67 (*SVF* III 361)

Pero Aristón de Quíos dijo que la salud y todo lo que es como ella no es un indiferente preferido. Pues llamarla "indiferente preferido" es equivalente a considerarla un bien, y la diferencia es casi sólo nominal. En efecto, por lo general los indiferentes entre virtud y vicio no se distinguen en nada ni son algunos de ellos por naturaleza preferidos y otros dispreferidos, sino que, debido a distintas circunstancias que difieren en distintas ocasiones, ni las cosas llamadas "preferidas" se tornan invariablemente preferidas ni las llamadas "dispreferidas" son necesariamente dispreferidas. Ahora bien, si las personas sanas deben servir a un tirano y por esa razón deben ser destruidas, en tanto que los enfermos, al ser liberados de su servidumbre, al mismo tiempo están exentos de la destrucción, el sabio elegirá en esta ocasión estar enfermo más que estar sano. Y así, ni la salud es algo absolutamente preferido ni la enfermedad algo dispreferido. Así entonces, como al escribir nombres ponemos a veces primero unas letras y a veces otras y las adaptamos a las diferentes circunstancias –D cuando escribimos el nombre "Dión", I cuando Ión y O cuando Orión–, no porque algunas letras precedan a otras por naturaleza sino porque las circunstancias nos exigen hacerlo, así también en las cosas que se encuentran entre virtud y vicio no hay una preferencia (*pókrisis*) natural de unas sobre otras, sino más bien una preferencia según las circunstancias.

H. ACTOS DEBIDOS, ACTOS CORRECTOS Y ACTOS INCORRECTOS

Los estoicos parecen haber distinguido tres tipos de acciones: (1) correctas o virtuosas (katorthómata)*, (2) incorrectas o viciosas* (hamartémata) *y (3) ni virtuosas ni viciosas* (oudétera; *cf. Cicerón,* De fin.*, III 58 y texto* **113**). *Estos últimos tipos de acto en algunos casos corresponden a los llamados "actos apropiados o debidos"* (kathékonta) *y ejemplos de ellos son "hablar", "preguntar", "responder", "caminar", "casarse", "servir como embajador", "conversar", honrar a padres, amigos y a la patria, etc. (textos* **112** *y* **112.1**). *Estos ejemplos de* kathékonta *revelan claramente que se trata de actos que no son ni virtuosos ni viciosos, actos que, por así decir, se ubican en un plano pre-moral. Pero en su distinción más técnica nos encontramos con que, aun cuando en sí mismos son actos pre-morales, pueden constituirse en actos susceptibles de calificación moral (buenos o malos) según sea la disposición del agente que los lleva a cabo. Así se entiende que una "caminata moderada"* (phronímos peripateîn) *sea un ejemplo de "acto correcto", ya que es un acto que se lleva a cabo según una recta razón (texto* **113**). *Ello también explica que los "actos correctos" (como obrar con prudencia o con justicia) sean una especie de "actos debidos o apropiados perfectos"* (téleia kathékonta) *(texto* **112**). *Ahora bien, entre los actos debidos o apropiados también se encuentran los llamados "actos debidos intermedios", los que en el texto* **113** *se denominadan "neutros"* (oudétera)*, es decir, los que no son ni virtuosos ni viciosos. Un "acto debido" se define técnicamente como aquel que constituye una cierta "coherencia en la vida y que, una vez realizado, comporta una justificación razonable" o, más precisamente*

en el caso de los seres humanos, son una "coherencia en el estilo de vida" (texto **112***) o, como aclara Diógenes Laercio (VII 108), un acto debido es "un acto apropiado a las condiciones conforme a naturaleza"* (taîs katà phýsin kataskeuaîs oikeîon)*. Por ejemplo, honrar a los padres, a los hermanos o a la patria, compartir la vida con los amigos, etc. Lo que parece seguirse en estas distinciones, con frecuencia confusas, es que lo que en sentido estricto parece distinguir a un acto debido de uno correcto no es tanto el contenido mismo del acto ("caminar", por ejemplo) sino la disposición del agente que lleva a cabo la acción.*[184]

Un acto correcto en su sentido más técnico es el ejercicio efectivo de la virtud y por eso es el tipo de actos que con propiedad lleva a cabo el sabio o virtuoso. Eso no impide que el sabio lleve a cabo actos debidos (como caminar u honrar a sus padres o a la patria) pero, en la medida en que hace todo lo que hace según la recta razón, sus actos debidos serán probablemente "actos debidos perfectos", es decir, "actos correctos". Los actos incorrectos se oponen frontalmente a los correctos o debidos perfectos, pero incluso una disposición anímica incorrecta (como estar afligido o temeroso), constituye un acto incorrecto (texto **113***). Como vimos en la sección E, cualquier estado emocional revela un error cognitivo básico por parte del agente que no le permite evaluar correctamente las cosas y, aunque el mero estar afligido o temeroso no es todavía una acción, cualquier acción que se siga de esos estados afectivos será necesariamente incorrecta y contraria a la virtud o a la recta razón. Por último, la tesis de que todos los actos incorrectos son iguales constituye otra de las paradojas estoicas más fuertemente contra-intuitivas (texto* **114***) pero, en el contexto del intelectualismo estoico, se explica fácilmente: la totalidad de los actos incorrectos tiene el mismo origen, a saber, un juicio erróneo o malo. Y como los estoicos no distinguen estados cognitivos intermedios –ni disposiciones intermedias entre virtud y vicio que co-*

[184] Para un desarrollo de este punto cf. Ioppolo 1980: 97-101.

rrespondan a tales estados cognitivos–, todos los actos incorrectos son iguales (y todos los actos correctos son iguales), aunque eso no significa que sean idénticos: tanto quien ha cometido un error más grande como quien ha cometido un error más pequeño, ambos han actuado incorrectamente (DL VII 120), pero la incorrección no es la misma. Los actos incorrectos se diferencian desde un punto de vista cualitativo dependiendo de la causa externa que da lugar al juicio del agente y que tiene mayor o menor relevancia en la medida en que hay diferencia entre las "cosas intermedias" (mésa)*, las que, probablemente, remiten en este contexto a los indiferentes. Tales indiferetes tienen menor o mayor valor según sean contra naturaleza o según naturaleza.*[185]

H.1 DEFINICIÓN DE ACTO DEBIDO O APROPIADO (*TŎ KATHÊKON*) Y DE ACTO CORRECTO (*KATŎRTHOMA*)

112. Estobeo, *Ecl.*, II 85, 13-86, 4; 86, 10-16 (*SVF* III 494; cf. LS 59B)

Acto debido se define así: "coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable" (*eúlogos apología*). Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también ellos llevan a cabo alguna actividad de una manera coherente con su propia naturaleza.[186] Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: "la coherencia en el estilo de

[185] Para un comentario iluminador de este tema cf. Rist 1969: cap. 5 y Annas 1993: 407-408.

[186] DL VII 107 ofrece una definición casi idéntica, pero hace extensivo el acto debido incluso a las plantas. El problema que tiene el alcance que Diógenes le da al acto debido es que el mismo se encuentra entre las actividades según impulso (DL VII108) y las plantas no tienen impulso (cf. *supra* n.35 y texto **112.1**).

vida" (*tò akólouthon en bíoi*). Y sostienen que, entre los actos debidos, unos son perfectos, los que sin duda también son llamados "actos correctos" (*katorthómata*). Actos correctos son las actividades (*energémata*) según virtud, como el actuar con prudencia y con justicia. No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denominan "actos debidos perfectos" sino "intermedios" (*mésa*), como contraer matrimonio, presidir una embajada, conversar y cosas semejantes. [...] Por otra parte, todo lo contrario a lo debido se produce en el <animal> racional como un acto incorrecto (*hamártema*); y una vez cumplido totalmente, un acto debido (*kathêkon*) se convierte en un acto correcto (*katórthoma*). El acto debido intermedio (*tò méson kathêkon*) se mide con ciertos indiferentes que, elegidos en contra o a favor de las tendencias naturales, conllevan una abundancia tal que si no estuviéramos permanentemente adoptándolos o rechazándolos no podríamos ser felices.

112.1 DL VII 108 (*SVF* III 495; LS 59E)

El primero en llamar de este modo al acto debido fue Zenón, y <lo hizo así> porque la denominación escogida deriva de "llegar <a un acuerdo> según algunos" (*katá tinas hékein*). Entre las actividades según impulso, unas son actos debidos, otras son actos contrarios a lo debido, <y otras ni actos debidos ni actos contrarios a lo debido>. Ahora bien, actos debidos son los que la razón elige llevar a cabo, tal como honrar a los padres, a los hermanos, a la patria, compartir la vida con los amigos. Contrarios a lo debido, en cambio, los que la razón no elige, tal como no cuidar a los padres, no preocuparse por los hermanos, maltratar a los amigos, desatender a la patria y cosas semejantes. Ni debidos ni contrarios a lo debido los que la razón no elige ni prohíbe llevar a cabo, como levantar una brizna, sostener un pincel o un cepillo y cosas similares a éstas.

113. Estobeo, *Ecl.*, II 96, 18-97, 14 (*SVF* III 501; LS 59M)

Además, afirman que entre las actividades unas son actos correctos, otras actos incorrectos y otras no son ni lo uno ni lo otro. Actos correctos son los siguientes: actuar con prudencia, con moderación, con justicia, disfrutar, obrar bien, gozar, caminar moderadamente y todo lo que se hace según recta razón. Actos incorrectos, en cambio, son el no gozar, el actuar con intemperancia y sin justicia, afligirse, sentir temor, robar y, en general, todo aquello que se hace contra la recta razón. No son actos correctos ni incorrectos los siguientes: hablar, hacer una pregunta y responder a ella, caminar, salir del propio país, y cosas semejantes a éstas. Todos los actos correctos son actos justos, conforme a las leyes, guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro. Por cierto que aún no son actos prudentes; sólo lo son los que surgen de la prudencia y, de modo similar, los que se dan en las demás virtudes, aun cuando no reciban un nombre. Por ejemplo, son actos temperantes los que proceden de la temperancia, actos justos los que proceden de la justicia. Los actos incorrectos, por el contrario, carecen del ejercicio de la justicia, no observan la ley ni guardan un orden adecuado.

H. 2 TODOS LOS ACTOS INCORRECTOS SON IGUALES: EN LOS ACTOS CORRECTOS Y EN LOS INCORRECTOS NO HAY GRADOS

114. Estobeo, *Ecl.*, II 106, 21-26; 107, 2-13 (cf. *SVF* III 528)

También dicen que todos los actos incorrectos son iguales, pero de ninguna manera semejantes;[187] en efecto, como de una sola

[187] Cf. también Cicerón, *De fin.* III 48; *Paradoxa Stoicorum*, III. DL VII 120.

fuente de vicio provienen naturalmente <todos ellos> porque en todos los actos incorrectos el juicio es el mismo. Sin embargo, con relación a la causa externa, los actos incorrectos resultan diferentes en cualidad, por cuanto hay diferencias entre las cosas intermedias respecto de las cuales los juicios se cumplen. [...] Toda falsedad, en efecto, resulta ser igualmente falsa, pues una cosa no es más falsa que otra. Sin duda es <tan> falso <decir> que siempre es de noche como <decir> que el hipocentauro existe: esto es, <en este caso> no es posible decir que una <afirmación> sea más falsa que la otra. Pero no <porque> lo falso sea igualmente falso, y no <porque> los mentirosos sean igualmente mentirosos. Es decir que no es posible actuar más o menos incorrectamente, pues toda acción incorrecta se hace según un <juicio> engañoso (*katà diápseusin*). Además, no se da el caso de que un acto correcto sea más o menos correcto, ni tampoco un acto incorrecto puede ser más o menos incorrecto. Todos los actos correctos, en efecto, son perfectos, por lo cual no podrían ser defectivos o excesivos los unos respecto de los otros. Todos los actos incorrectos, por tanto, son iguales.

Como ya vimos antes (sección D), los estoicos distinguen dos tipos morales: los sabios (sophoí), *excelentes* (spoudaîoi), *civilizados* (asteîoi), *prudentes* (phrónimoi) *o "personas con buen sentido"* (hoi tòn noûn échontes), *por un lado, y los viles, inferiores o ruines* (phaûloi), *por el otro (cf. Estobeo,* Ecl., *II 99, 3-12). El sabio es el modelo de racionalidad y se identifica con el virtuoso. En esta sección he seleccionado algunos pasajes en los que puntualmente aparecen descriptas (y a veces explicadas) las características del modelo moral estoico. En tanto los sabios o excelentes hacen uso de las virtudes* durante toda su vida, *los viles, en cambio, hacen uso de los vicios* durante toda su vida. *Esto implica que los sabios actuarán* siempre *con corrección, es decir su conducta es* siempre virtuosa *porque el único tipo de actos que llevan a cabo en el plano moral son "actos correctos"* (katorthómata). *Esta doctrina dio a los estoicos antiguos la mala reputación de tratar de fundamentar una ética absolutamente impracticable: de hecho, el sabio estoico (con sus características de infalibilidad moral –ya que es incapaz de hacer falsas suposiciones–, perfección racional –su acción es siempre virtuosa–, absoluta coherencia –en él se da la perfecta* homología– *y el hecho de hacer bien todo lo que hace) es alguien extremadamente raro. "Si ni siquiera Crisipo –ironiza Plutarco– se ve a sí mismo como un excelente, ni a ninguno de sus conocidos o maestros, ¿qué cabe esperar de los demás hombres?"*[188].

[188] *SR,* 1048E (*SVF* III 662 y 668); véase también Séneca, *Ep.* 42, 1; Alejandro, *De fato,* 199, 16ss. ed. Bruns; Sexto Empírico, *M* IX 133 y,

Como ya vimos (Introducción, sección 2), al señalar que pasamos la mayor parte de nuestras vidas no en compañía de personas perfectas y verdaderamente sabias, sino de personas que muestran rasgos propios del virtuoso, Panecio hizo patente la necesidad de humanizar la ética estoica y la figura del sabio como modelo de agente moral bueno (Cicerón, De officiis *I 15).*

En el planteo estoico ortodoxo, que opone radicalmente el sabio al vil, habitualmente se describen las características propias del sabio y, a continuación, las del vil como aquellas que son "contrarias u opuestas a las mencionadas". Así, si el sabio es aquel que hace todo ("lo que hace") de acuerdo con la totalidad de las virtudes, el vil hará todo de acuerdo con la totalidad de los vicios (Estobeo, Ecl., *II 66, 14-67, 4). Esta división terminante entre sabio y vil es, como se ve, completamente compatible con la tesis de la inexistencia de un estado disposicional intermedio entre virtud y vicio. Otras características del sabio involucran cuestiones de tipo epistemológico. Ya hemos visto, al tratar la cuestión de la virtud, que la* areté *es una forma de conocimiento y una habilidad técnica (*téchne*). Según los estoicos, si el sabio es el único virtuoso en sentido estricto, también debe ser el único que tenga un conocimiento teórico y práctico de lo que hay que hacer (cf.* supra *texto* **44**). *El hecho de que el sabio tenga ese conocimiento explica que nunca dé asentimiento a nada "acataléptico" ni haga una suposición falsa, por lo cual tampoco opinará (como se indica en el texto* **117**, *el sabio, gracias a su estado cognitivo, es capaz de hacer una evaluación crítica de sus representaciones antes de prestarles su asentimiento). Su estado cognitivo (*epistéme*) le permite distinguir lo verdaderamente bueno de lo que es bueno en apariencia y hace que, contrariamente a lo que sucede con el vicioso, no crea que lo que no es digno de ser elegido es extremadamente digno de ser elegido (Estobeo,* Ecl., *II 93, 6-9). El sabio, entonces, no supone nada débilmente sino con seguridad y firmeza; la suposición débil, en efecto, es un tipo de*

---

especialmente, VII 433. Véase también Sexto, *PH* III 250 y Cicerón, *Acad.* II 145.

*opinión, pero el estado epistémico del sabio es conocimiento, no opinión. Tampoco hace conjeturas porque la conjetura (*hypónoia*) consiste en dar asentimiento a lo acataléptico; no cambia de opinión, no se retracta ni vacila, pues esto es propio de quien experimenta cambios en sus creencias y las creencias del sabio son firmes y seguras (texto* **116***).*

La tesis de que el sabio no miente pero en ocasiones hará uso de la falsedad (aunque sin asentir a ella; Estobeo, Ecl., *II 111, 13-15) tiene reminiscencias platónicas. En efecto, Platón admite que los perfectos guardianes de su ciudad pueden recurrir al engaño y a la mentira para establecer las mejores uniones "en beneficio de los gobernados" (*República, *459c-d). También la posición estoica sobre la "concordia" (*homónoia*) tiene ecos platónicos (cf.* República, *422e-423a; 432a-b, aunque en este caso la unanimidad es entre los que son naturalmente peores y los que son naturalmente mejores, no entre los sabios. Cf. también (*Político, *311b-c). Como el perfecto guardián platónico, el sabio estoico es sociable y está dispuesto para el afecto y la amistad debido a su sociabilidad y, en la medida de sus posibilidades, estará en armonía con la mayor parte de los seres humanos (*Estobeo, Ecl, *II 108, 5-8). Siendo esto así, la amistad se dará sólo entre los sabios porque solamente entre ellos se produce "concordia" (*homónoia*), que es el conocimiento de los bienes comunes. La amistad, entonces, parece ser patrimonio sólo de los sabios ya que requiere de lealtad y estabilidad, cualidades que no pueden encontrarse entre los viles que, en cuanto tales y debido a su estado cognitivo, son desleales, inestables y permanentemente tienen creencias hostiles. Las uniones de los viles no pueden llamarse "amistosas", sino que son más bien vínculos circunstanciales regulados por la necesidad (*Estobeo, Ecl., *II 108, 15-23). Esto suscita el problema de cómo podría ser, al menos en teoría, el modelo de sociedad propuesta por los estoicos: si una sociedad en la cual tengan cabida viles y sabios o una sociedad de sabios solos.*[189]

[189] Sobre este tema véase las observaciones de Schofield 1999: cap. 2. Schofield defiende una lectura en la que la "comunidad ideal" de Zenón

La otra gran característica del sabio estoico es que "está libre de pasiones, afectos o estados emocionales" (apathés; *texto* **118**), *o sea, el sabio no tiene* páthos. *Ya en la antigüedad este tipo de aserto fue interpretado en términos del profundo e incomprensible desapego del virtuoso estoico por todo lo mundano, el cual puede verse no sólo en el rechazo de los bienes convencionales (como riqueza, belleza, salud, reputación, etc.), sino también en el hecho de aceptar la tortura sin quejarse o de recibir la noticia de la muerte de un hijo con las siguientes palabras: "sabía que había engendrado a un mortal" (Cicerón,* TD, *III 30). El hecho de que el sabio se encuentra libre de pasiones, sin embargo, no significa que se encuentre completamente excluido de la esfera afectiva. De hecho, el sabio es gentil, calmado y ordenado, afable, encantador, gracioso, amable, generoso (estos últimos dos sentimientos son especies de "anhelo racional"* –boúlesis–, *una de las pasiones correctas o positivas (cf. DL VII 115; véase también Estobeo,* Ecl., *108, 5-9; 115. 10-17). Además, como claramente nos informa el texto* **118**, *hay que distinguir dos sentidos de "apatía": el del sabio, que está libre de los estados pasionales en el sentido de que no está inclinado hacia ellos, y el del vil o vicioso, que es insensible porque es duro, tozudo o inflexible. El sabio entonces no tiene pasiones (que corresponden al vicioso) sino pasiones correctas; ello significa que cuando los estoicos dicen que el sabio está libre de pasiones lo que quieren decir es, no que carece de todo estado emocional o afectivo sino que se encuentra libre de "impulsos excesivos" (o sea, pasiones en su sentido técnico), ya que sus impulsos coinciden con un estado racional correcto. La noción de "estado pasional correcto"* (eupátheia) *excluye entonces el campo semántico de la "pasión", con su connotación claramente negativa de "intensidad excesiva". Esta explicación resulta completamente coherente con la tesis de que las pa-*

---

se explique en razón del grado de concordia alcanzado en ella a través de la virtud de sus ciudadanos (cf. especialmente 26-28).

siones no pueden ser moderadas pues, por definición, son estados disposicionales del alma excesivos. Si se priva a las pasiones de tal carácter, se las eliminada.

Los primeros estoicos aceptaron explícitamente que el ideal de sabio que estaban proponiendo era difícil (¿imposible?) de alcanzar y por esa razón ninguno de ellos se llamaba a sí mismo "sabio". Pero, tal vez, como todo ideal, constituía más bien un desideratum *con una función específica en el logro de la vida buena: aunque probablemente inalcanzable en su sentido más estricto, el modelo del virtuoso estoico es alcanzable en la medida en que uno se aproxima lo más posible a él. Así entendido, el modelo de sabio tiene un cierto carácter "regulativo" –en cuanto no es algo que sea capaz de constituir nuestra experiencia práctica efectiva–, pero resulta imprescindible para mostrarnos que el logro de la mejor disposición habitual que nos permitirá desear correctamente (cf. la cuestión de los afectos o emociones positivas; textos* **91-92***) supone un trabajo continuo y algo hacia lo que hay que aspirar. Ésta y otras razones podrían ofrecerse para mostrar que el modelo de virtuoso estoico debe ser tomado seriamente.*

I.1: EL CARÁCTER DEL SABIO

115. Estobeo, *Ecl.*, 110, 16-111, 2; 115, 5-116, 10 (cf. *SVF* III 578)

También dicen que el sabio está libre de ultraje (*anúbristos*), pues no es ultrajado (*hybrízesthai*) ni ultraja ya que el ultraje (*hýbris*) es una injusticia y daño vergonzosos. El excelente tampoco es injuriado (*adikeîsthai*) ni dañado –aunque ciertas personas lo traten injustamente y con ánimo de ultrajarlo–, y según esto, actúa justamente. Además, el ultraje no es una injusticia casual sino vergonzosa y ultrajante. El que posee buen sentido, sin embargo, no está sujeto a estas cosas ni es avergonzado en absoluto, ya que en sí mismo posee el bien, esto es la virtud divina, por lo cual tam-

bién se abstiene de todo vicio y daño. [...] Dicen que, respecto del excelente nada se produce en contra de su apetito, ni de su impulso ni de su propósito, por cuanto en todos los casos de esta índole actúa con circunspección (*hypexaíresis*) y no se encuentra con nada no anticipado opuesto a él. El sabio también es manso, pues la mansedumbre (*praótes*) es una disposición habitual según la cual <los excelentes> se encuentran mansamente dispuestos a hacer lo apropiado en todos los casos y no se dejan llevar hacia la ira en ningún caso.[190] También es calmado y ordenado, ya que la ordenación (*kosmiótes*) es el conocimiento de las actividades convenientes, y la calma (*hesychiótes*) es el orden correcto relativo a las actividades y reposos naturales del alma y del cuerpo; lo opuesto a esto sucede en todos los viles. Toda persona noble y buena está libre de calumnia (*adiábolos*), pues no admite recibir calumnia; de ahí que también esté libre de calumnia, no sólo de este modo sino también por no calumniar a otro. Y la calumnia (*diabolé*) es una discordia (*diástasis*) entre los que se muestran como amigos a causa de una falsa razón. Esto, sin embargo, no ocurre en relación con los hombres buenos; únicamente los viles, en cambio, no sólo son afectados por la calumnia sino que calumnian. Ésa es la razón por la cual los que son verdaderamente amigos no calumnian ni son afectados por la calumnia, en tanto

[190] Para Aristóteles la mansedumbre es un término medio relativo a la ira, y el manso es el que quiere estar libre de perturbación y no ser conducido por la pasión; hasta aquí hay bastante coincidencia. Pero Aristóteles admite que el manso puede irritarse (*chalepaínein*) como la razón lo ordena, por los motivos debidos y con las personas que se debe (*EN*, 1125b26-1126a1). El sabio estoico, en cambio, no cae en ningún caso en la ira y, aunque es probable que para Aristóteles "irritarse" (*chalepaínein*) no sea lo mismo que "caer en un estado de ira" (*orgízesthai*), el manso aristotélico parece mucho más humano que el estoico pues es capaz de enojarse con las personas que se debe y por motivos razonables.

que los que parecen serlo y se manifiestan <como tales sí lo son>. El excelente nunca aplaza nada pues el aplazamiento (*anabolé*) es una dilación (*hypérthesis*) de la actividad debida a la vacilación (*óknos*),[191] pero una <persona sabia> sólo dilata algo cuando la dilación es inobjetable. Por cierto que Hesíodo ha dicho lo siguiente sobre el aplazamiento: "no aplaces tu tarea hasta mañana ni hasta pasado mañana"[192]; y "pero un hombre que siempre dilata su tarea envejece con locura."[193] El aplazamiento produce un cierto abandono de las tareas que conviene hacer.

I.2: EL ESTADO COGNITIVO DEL SABIO. EL SABIO ESTÁ LIBRE DE PASIONES

116. Estobeo, *Ecl.*, II 111, 18-113, 10 (*SVF* III 548)

Afirman que el sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a nada acataléptico, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil (*metaptotikè synkatáthesis asthenés*). Pero el sabio no supone nada débilmente sino, más bien, con seguridad y firmeza; ésa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo acataléptico y la suposición débil. Esos <tipos de opinión>, sin embargo, son extraños a la disposición del sabio, por lo cual el precipitarse (*propíptein*) y el asentir antes de una aprehensión (*katálepsis*) se dan en la persona vil que se precipita, pero tales cosas no caen en el dominio del

[191] En Estobeo, *Ecl.*, II 92, 1 la vacilación, una pasión subordinada al temor, es definida como "temor por una actividad futura".

[192] *Erga*, v. 408.

[193] Hesíodo, *Erga*, v. 411.

hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente. Tampoco le pasa nada inadvertido, pues el olvido es una suposición que revela una cosa falsa. Y consecuentemente con esto, el sabio no desconfía, pues la desconfianza (*apistía*) es una suposición de lo falso, en tanto que la confianza (*pístis*) es algo civilizado, pues es una suposición[194] fuerte que confirma lo que se ha supuesto. De manera similar, también el conocimiento (*epistéme*) es inmodificable por un argumento. Por este motivo sostienen que el vil no conoce ni confía en nada. A esto se sigue que el sabio no es aventajado, no es embaucado ni es engañado, no engaña ni es engañado por otro en cuestiones contables. Todo esto, en efecto, también entraña el engaño y la aceptación de las falsedades según la situación. Ninguna persona civilizada, empero, desacierta el camino, la casa ni la meta. Sin embargo, juzgan que el sabio no ve ni oye mal, y en general no delira (*parapaíein*) en lo que respecta a ninguno de sus órganos de los sentidos; y, en efecto, juzgan que cada uno de esos <órganos de los sentidos> se abstiene de los falsos asentimientos. Sostienen que el sabio no hace conjeturas, pues la conjetura (*hypónoia*) también es un asentimiento a un género acataléptico. Y suponen que el que posee buen sentido no cambia de opinión, pues el cambio de opinión (*metánoia*) también está sometido al falso asentimiento, como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado por causa del apuro. Tampoco cambia de opinión en modo alguno, no se retracta ni vacila, pues todo esto es propio de quienes experimentan cambios en sus creencias, cosa que, precisamente, es extraña al que posee buen sentido.

[194] Leyendo *katálepsin* con los MSS. La tesis estoica parece haber sido no que el sabio no supone nada sino que no supone nada falsa o débilmente (cf. Estobeo, *Ecl.*, II 100, 2 y 112, 1-2).

117. Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XIX, 1 14-20 (cf. LS 65Y)

Y ante mí sacó el libro V de las *Disertaciones* del filósofo Epicteto, que, tal como fueron ordenadas por Arriano, sin duda concuerdan con los escritos de Zenón y de Crisipo. En este libro leemos la siguiente sentencia (que desde luego fue escrita en griego): "Las representaciones (*visa*) del alma, a las que los filósofos denominan '*phantasíai*',[195] en virtud de las cuales la mente (*mens*) del hombre, ante la primera imagen visual (*specie*) de un acontecimiento (*accidens*), es de inmediato impulsada hacia la captación (*animus*) de la cosa, no dependen ni de nuestra voluntad (*voluntas*), ni están sujetas a nuestra elección (*arbitrariae*), sino que gracias a un cierto poder suyo exigen ser reconocidas por los seres humanos. Sin embargo, los actos de asentimiento (*probationes*), que llaman *synkatathéseis*[196] –gracias a los cuales esas mismas representaciones (*visa*) se reconocen– son voluntarias y dependen de la elección de los seres humanos. Consiguientemente, cuando se produce un cierto sonido aterrador, ya sea que provenga del cielo o de un derrumbe súbito o de un aviso repentino de peligro o cualquier otro hecho de este tipo, incluso el alma (*animus*) del sabio por un breve período de tiempo debe experimentar conmoción, depresión (*contrahi*)[197] y un palidecimiento, no debido a una creencia (*opinio*) preconcebida de un mal, sino a ciertos movimientos

[195] En griego en el original.

[196] En griego en el original.

[197] Técnicamente el dolor es una contracción (*systolé*) del alma. El dolor y el placer son, respectivamente, estados de depresión y exaltación y, más concretamente, "pasiones". El "contraerse" (*systéllesthai*; en la versión de Gelio *contrahi*) corresponde al dolor, el "expandirse" al placer. Se trata de los movimientos de contracción y expansión del *pneûma* que determinan que estemos deprimidos o exaltados.

rápidos e inesperados que se anticipan a lo que deben hacer la mente y la razón (*officium mentis atque rationis*). Pero el sabio no aprueba enseguida "tales representaciones"[198], es decir tales terroríficas representaciones de su alma, esto es, "no da su asentimiento ni su aprobación",[199] sino que las rechaza y las deja de lado y no le parece que haya en ellas algo digno de ser temido. Y dicen que ésta es la diferencia entre el alma del vil (*insipiens*) y del sabio (*sapiens*): que el vil en verdad piensa que tales representaciones son efectivamente (*iure*) tan terribles y amargas como aparecen a su alma en el impacto (*pulsus*) inicial y, con su asentimiento (*adsensio*) las aprueba, es decir "da su aprobación"[200]. Ésta es, en efecto, la expresión de la que se valen los estoicos cuando discurren sobre este asunto. El sabio, sin embargo, cuando es perturbado por un breve período de tiempo y en forma superficial en su color y aspecto, "no da su asentimiento"[201] sino que conserva su condición (*status*) y la fuerza de la forma de pensar (*sententia*) que siempre tuvo acerca de las representaciones de este tipo: que tales representaciones no deben ser temidas en lo más mínimo sino que las mismas producen temor debido a una falsa apariencia (*frons*) y a un miedo vano.

118. DL VII 117 (*SVF* III 448)

También afirman que el sabio está libre de pasiones (*apathés*), por cuanto no está dispuesto hacia ellas; y en otro sentido el vil también está libre de pasiones, pues <estar libre de pasiones> signifi-

[198] En griego en el original (*tàs toiaútas phantasías*).

[199] En griego en el original (*ou synkatatíthetai oudè prosepidoxázei*).

[200] En griego el original (*kai prosepidoxázei*).

[201] En griego en el original (*ou synkatatíthetai*).

ca lo mismo que "tozudo" e "inflexible". El sabio también está libre de orgullo (*átuphos*), pues mantiene la misma disposición tanto con la fama como con la falta de fama.

I.3 EL SABIO Y LA POLÍTICA

119. Estobeo, *Ecl.*, II 111, 3-9

El que tiene buen sentido a veces gobernará como un rey (*basileúsein*) y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural (*euphyía*) sino también amor al aprendizaje.[202]

Decíamos que también es posible que el sabio participe en política según la razón preferencial; pero si algo se lo impidiere y, sobre todo, si no fuere a conferir beneficio alguno a su patria o si supusiere que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.

120. DL VII 122 (*SVF* III 617)

Los sabios no sólo son libres sino también reyes, porque la realeza es el mando de quien no debe dar cuenta a nadie y que únicamente podría darse entre los sabios, como dice Crisipo en su tratado *Sobre cómo Zenón ha hecho un uso exacto de los nombres*. Afirma, en efecto, que el que ejerce el mando debe tener conocimiento de los bienes y los males, pero ningún vil conoce esas cosas.

[202] Esto recuerda la tesis platónica del rey-filósofo y la idea de que el filósofo puede ser consejero del gobernante (cf. Platón, *Carta VII*, 328a-c; 339a-340a; *República*, 473a-d; 501e-502c).

NOTA COMPLEMENTARIA 1[1]

OBSERVACIONES SOBRE EL VALOR Y FUNCIÓN DE LAS "FANTASÍAS CATALÉPTICAS" (*kataleptikaì phantasíai*) EN LA ÉTICA ESTOICA

Aunque el tema de las representaciones aprehensivas o "catalépticas" (*kataleptikaì phantasíai*) es discutida técnicamente en el contexto de la lógica y epistemología estoicas, probablemente tiene implicancias decisivas en la explicación de la acción y, en general, en la ética estoica. Lo que me propongo mostrar es que dado que la llamada "fantasía cataléptica" es *el* criterio de verdad, y como para los estoicos no es posible ser un agente virtuoso si el estado cognitivo del agente no es "conocimiento" (*epistéme*), parece razonable suponer que tales *phantasíai* deben desempeñar alguna función especial en la discusión estoica del bien o, más precisamente, en la capacidad que puede tener un sujeto en la determinación de "lo verdaderamente bueno". Aunque no creo que en éste, como en muchos otros casos, sea posible dar una respuesta definitiva, espero poder presentar una explicación más o menos plausible.

Los estoicos, como la mayor parte de los filósofos helenísticos, sostienen que el conocimiento comienza por los sentidos, cuando el sujeto es afectado en sus capacidades senso-perceptivas. La sensación (*aísthesis*) y todo lo que está asociado a ella, por lo tanto, desempeña un papel decisivo. Algunas dificultades de la epistemología estoica están bien reflejadas en dos pasajes trans-

[1] Esta nota es una versión abreviada de Boeri 2002.

mitidos por Aecio.[2] Si toda *aísthesis* es verdadera y si *aísthesis* significa "percepción", entonces todo asentimiento y toda aprehensión en el dominio de la percepción deben ser verdaderos. Esto es lo mismo que decir que nadie puede estar equivocado con respecto a sus percepciones, lo cual sería un absurdo y sin duda también una tesis fuertemente anti-estoica, pues los estoicos no sólo creen que es posible estar equivocado con respecto a las propias percepciones sino que argumentan que aquellos sujetos cuyo estado cognitivo es opinión o "creencia doxástica" (*dóxa*) están *siempre* equivocados.[3] El problema se resuelve si se admite que la palabra *aísthesis* está usada en dos sentidos: (1) un sentido amplio y (2) otro más estrecho. En su sentido amplio *aísthesis* es "sensación" y es sin duda cierto que toda *aísthesis* es verdadera, pues en principio no hay aquí ningún tipo de actividad intelectual que esté evaluando el contenido de la *aísthesis*; se trata del simple "sentir" ("ver", "oír", etc.) sin una reflexión ulterior de ese sentir.[4]

Una *phantasía* es necesariamente una experiencia individual en la medida en que es algo que se hace manifiesto a un sujeto individual. Sin embargo, eso no significa forzosamente que deba pertenecer a un dominio subjetivo y privado y que, por lo tanto, el sujeto pueda decidir sin más sobre el contenido de dicha representación. Los estoicos admiten que una *phantasía* surge a través de la sensación. Para el estoico Crisipo una *phantasía* es una afección (en el alma) que muestra lo que la ha producido, o sea el objeto, la cosa que la ha producido.[5] Los estoicos parecen haber tomado en cuenta la observación platónica de que la "represen-

[2] Aecio, IV, 9 4; 8, 12.

[3] Cf. texto **116**.

[4] Cf. Galeno, *In Hippocratis de medicina off.*, vol. XVIII, p.654 Kühn (*SVF* II 75).

[5] Aecio, IV 12, 1.

tación" presupone una combinación de sensación y opinión (*Sofista*, 264a), y dieron por sentado que el contenido de una representación puede ser expresado mediante una proposición.[6] La *phantasía* da información al sujeto acerca de la naturaleza del objeto. A lo que asentimos o nos rehusamos a asentir es a esa información, que en el caso de los seres humanos, es expresada en forma proposicional. Las proposiciones, en efecto, expresan racional y lingüísticamente el contenido de las representaciones.[7] Como indica el escéptico Arcesilao,[8] el sujeto no da asentimiento a la representación sino a una proposición. En efecto, si la representación es un cambio físico o una afección (*páthos*) en el alma del sujeto, ¿cómo sería posible dar asentimiento a algo de esta índole? El asentimiento debe ser a una proposición.[9] Ahora bien, lo que produce la *phantasía* es "lo que se representa o aparece" (*phantastón*), es decir una cosa fría o caliente, o, en general, cual-

[6] Cf. Estobeo, *Ecl.*, I 349, 23-27, donde se atribuye a los estoicos la definición, según la cual la "representación sensible o perceptual" (*aisthetè phantasía*) es un asentimiento. O sea, la representación es un asentimiento en la medida en que su contenido puede ser formulado proposicionalmente, fórmula proposicional, a la que se puede dar asentimiento o no.

[7] En este punto doy por sentada (sin ofrecer ningún argumento) la posición ortodoxa, según la cual los estoicos distinguieron los estados psicológicos de los animales racionales de los de los no racionales. Representantes sobresalientes de la interpretación tradicional son Frede 1987: 151-176 (especialmente 152-170); Inwood 1985: 73-75 y Long, Sedley 1987: vol. I, 239-241. Para la interpretación que sostiene que las representaciones de los animales no están completamente privadas de contenido proposicional cf. especialmente Sorabji 1993: 20-28.

[8] Citado por Sexto, *M*, VII 154.

[9] Esta observación, en realidad, no genera ninguna dificultad a los estoicos pues expresamente admiten que el asentimiento lo es a las proposiciones (cf. Estobeo, *Ecl.*, II 88, 1-6).

quier cosa que sea capaz de activar o poner en movimiento el alma. La *phantasía* es una representación mental de una cosa o de un estado de cosas que le permite al sujeto captar esa cosa o estado de cosas. Esta *phantasía* tiene una base fisiológica pero también comporta un estado epistémico. La definición canónica de *phantasía* de Zenón dice que una "representación" es una impresión, marca o huella (*týposis*) en el alma; Cleantes, al interpretar la definición de Zenón de *phantasía*, solía compararla con una huella, marca o impresión (*týposis*) en el alma semejante a la que deja un sello en un trozo de cera.[10] Crisipo, en cambio, piensa que la interpretación de Cleantes es absurda y sugiere que lo que Zenón quiso decir es que una representación es una alteración o modificación (*heteroíosis*) en el alma del sujeto percipiente.[11] Es lo que ocurre en el alma de un sujeto cuando algo "se hace presente o se representa", modificando o alterando su estado psicológico.

De acuerdo con un conocido pasaje –que parece reproducir una tesis estoica ortodoxa–, los estoicos ponen en primer lugar la explicación que trata de la "representación" (*phantasía*) y de la sensación o sensopercepción (*aísthesis*).[12] Esto es así porque el *criterio de verdad*, es decir aquello mediante lo cual se conoce o evalúa todo lo que puede ser caracterizado como verdadero o falso,[13] es una representación (o, como veremos en lo que sigue, un tipo especial de representación), y porque el asentimiento (*synkatáthesis*), la aprehensión (*katálepsis*) y el pensamiento (*nóesis*)

[10] Cf. Diógenes Laercio VII 50; Sexto, *M*, VII 228-235; 372-373 y Salles 1998: 108-109. Para los antecedentes platónico y aristotélico de la analogía del sello para ilustrar la fisiología de la percepción, cf. Platón, *Teeteto*, 191a-195b y Aristóteles, *De anima*, 424a17-24, respectivamente.

[11] Cf. Sexto Empírico, *M* VII 227-231; 236.

[12] DL VII 49.

[13] Striker 1996: 22-76.

no se constituyen sin una *phantasía* que active las demás capacidades cognitivas. El "criterio" lo es de la verdad o de la certeza de un conocimiento; verdad y conocimiento son dos nociones estrechamente conectadas entre sí: el conocimiento lo es de lo que es verdadero, pues no podemos conocer a menos que tengamos una cierta certeza. Al mismo tiempo es necesario establecer ciertos criterios, parámetros o estándares para determinar cuando hay certeza o cuando puede haberla.

Distintos filósofos estoicos propusieron distintos "criterios de verdad"[14] pero *el* criterio de verdad parece haber sido la "representación catalépticа o aprehensiva" (*phantasía kataleptiké*). Según la definición ortodoxa, una representación aprehensiva es aquella que (*i*) es verdadera, (*ii*) se da a partir de una cosa existente (*hypárchon*) y no podría provenir de lo no existente, (*iii*) es tal que no podría volverse falsa y, (*iv*) recibe una impresión y una marca según lo existente mismo.[15] Esta caracterización de la representación aprehensiva acentúa el hecho de que procede de una cosa existente, y se estampa o imprime según esa cosa existente, de modo que parece que en la producción de la representación lo fundamental es el objeto externo, no el sujeto. Veremos, sin em-

[14] Cf. DL VII 54: intelecto (*noûs*), sensación (*aísthesis*), deseo (*órexis*), conocimiento (*epistéme*), preconcepción (*prólepsis*), recta razón (*orthòs lógos*).

[15] Cf. Sexto, *M*, VII 247 ss. La expresión que he traducido "lo existente", "la cosa existente" (*tò hypárchon*) suscita algunas dificultades, pues podría ocurrir no que la representación aprehensiva tiene su origen en un objeto real existente, sino en un hecho (Cicerón en *Acad.*, I 42). Como sugiere Frede, para que la representación de que A es F sea aprehensiva debe tener su origen en el hecho de que A es F. O sea, *tò hypárchon* no significa "lo que es" en el sentido de lo efectivamente existente sino "lo que es el caso" (cf. Frede [1999]: 302-304). El sentido de *hypárchon* en Sexto, *M*, VII 249-52 (como reconoce Frede, [1999]: 305), sin embargo, es un objeto existente más que un hecho.

bargo, que aquí se suscitan algunas dificultades. Los estoicos distinguían dos tipos básicos de fantasía: las aprehensibles o catalépticas (*phantasíai kataleptikaí*) y las inaprehensibles o acatalépticas.[16] Una representación cataléptica es aquella que es capaz de aprehender o captar la realidad del objeto y que además ofrece al sujeto percipiente una garantía de que representa el objeto de una manera clara y distinta.[17] Como vimos, aunque Sexto parece tener a la vista objetos como los referentes propios de las representaciones, hay indicios de que los estoicos pueden haber pensado también en estados de cosas: para que una representación de que un objeto *X* es *Y* sea cataléptica debe representar el objeto como efectivamente siendo *Y*, debe tener su origen en el hecho de que la proposición *X* es *Y* es verdadera. Si esto es así, el carácter de cataléptica o no de una representación dependerá de su contenido proposicional. Ésta es la interpretación que proviene de Cicerón.[18] Como quiera que fuere, el hecho es que los estoicos sostuvieron que el sabio o virtuoso únicamente da asentimiento a las representaciones aprehensibles, nunca a las no aprehensibles, pues prestar asentimiento a lo aprehensible deriva en conocimiento, y el sabio es el único que, en sentido estricto, conoce. Su conocimiento surge del hecho de prestar su asentimiento a ese tipo de representaciones en la medida en que las representaciones catalépticas *son* el criterio de verdad. Bajo tales supuestos el estado cognitivo de aquel que siempre presta su asentimiento a las representaciones catalépticas es conocimiento (*epistéme*), nunca opinión (*dóxa*).

[16] Cf. DL VII 46; 54. Sexto, *M* VII 247-254.

[17] DL VII 46.

[18] *Acad.* I 42. Para una discusión detallada de este punto remito de nuevo a Frede 1999: 302-311.

Para los estoicos la opinión (el estado cognitivo propio del vil) no es más que ignorancia y ésta es entendida como un vicio (contrario a la prudencia, *phrónesis*), que hace a nuestros impulsos inestables y excitados.[19] O sea que cuando el estado cognitivo característico del agente es opinión (=ignorancia) sus impulsos son excesivos, y un impulso excesivo o excitado no es más que un estado afectivo, una pasión o estado emocional (*páthos*).[20] Si esto es así, tanto los estados pasionales o afectivos como los estados equilibrados tienen un claro origen cognitivo que se deriva del hecho de prestar asentimiento a un tipo de proposición o a otro, de lo cual resultará el correspondiente tipo de impulso hacia lo verdaderamente bueno o hacia el bien aparente. Si el estado cognitivo del agente es conocimiento su asentimiento será *siempre* hacia las proposiciones que describen contenidos correctos en términos morales ("lo correcto es actuar con justicia, prudencia, moderación y valentía"), es decir las proposiciones que describen una acción virtuosa. Si, en cambio, el estado cognitivo del agente es opinión (*dóxa*), el asentimiento del sujeto se dirigirá hacia la proposición que describe acciones viciosas ("lo correcto es actuar sin prudencia, sin moderación, sin valentía y sin justicia"). Dado que para los estoicos entre virtud y vicio no hay intermedio –así como tampoco lo hay entre conocimiento e ignorancia–[21], la explicación resulta completamente coherente en el contexto de una doctrina fuertemente intelectualista que hace suyo el apotegma socrático: la única acción mala es verse privado de conocimiento (Platón, *Protágoras*, 345b5).

[19] Cf. Estobeo, *Ecl*, II 68, 18-23 (*SVF* III 663).

[20] El estado afectivo también es llamado "impulso insensato" (*áphron hormé*; Estobeo, *Ecl.*, II 69, 7).

[21] DL VII 127.

Las representaciones perceptuales están acompañadas de asentimiento, es decir del acto de dar aprobación o de aceptar la formulación proposicional del contenido de la representación como verdadera.[22] Uno podría pensar que las representaciones aprehensivas no son de ninguna utilidad a menos que el agente sea capaz de reconocerlas como tales. Y el agente sólo sería capaz de hacer eso cuando su razón es "recta", es decir cuando su razón o, más precisamente, cuando la parte conductora de su alma está cognitivamente esclarecida (en el plano teórico) y *es* virtud (en el plano práctico), o sea cuando el agente es sabio o virtuoso. Pero si este enfoque es correcto, el papel determinante de las representaciones aprehensivas sobre el sujeto parece quedar relegado, y lo determinante en el reconocimiento y aplicación de tales representaciones es el estado epistémico del sujeto, no la representación misma. O sea, si el asentimiento a una representación es un acto libre que solamente el sabio puede hacer correctamente en tanto que el vil (*phaûlos*) es incapaz de hacer correctamente, no puede haber nada acerca de la representación misma que fuerce su asentimiento. Si lo hubiere, tanto el sabio como el vil estarían obligados a prestar asentimiento a las representaciones catalépticas, pero el hecho es que solamente el sabio da asentimiento a dichas representaciones.[23] Este tipo de evaluación crítica de la teoría probablemente hizo que, como nos informa Sexto,[24] los estoicos hayan agregado al criterio la condición de que si va a haber asentimiento, "no

[22] Para los testimonios cf. Cicerón, *Acad.*, II 24-25; Plutarco, *SR*, 1057A; DL VII 51. La literatura sobre el tema es amplísima; cito solamente algunos de los títulos más representativos: Inwood 1985: 42-101; Engberg-Pedersen 1990: 172-186; Ioppolo 1990 y 1995, Annas 1992: 71-102; Donini 1995 y Frede 1999: 313-321.

[23] Cf. Annas 1980: 91.

[24] Sexto Empírico, *M* VII 253-57.

debe haber obstáculo". Parece que podría darse el caso de que haya una representación aprehensiva y que el sujeto no la reconozca como tal. Esto sin embargo, nos enfrenta con un problema mayúsculo: el sabio es la autoridad en la aceptación o no de las representaciones, lo cual implica en un cierto nivel que, aunque puede ser muy legítimo en el contexto de la doctrina moral estoica que el que posee *epistéme* sea el parámetro de las opiniones morales, no parece razonable que pueda ser también la norma o criterio de la información enviada por las sensaciones. El empirismo estoico exige tener en cuenta que las representaciones catalépticas vienen a través de los sentidos, pero ni siquiera el sabio puede ser capaz de regular el contenido de la información de los sentidos, porque tales representaciones se originan en la *aísthesis*.

Concentrémonos ahora en las "representaciones verdaderas no aprehensivas" (Sexto, *M*, VII 247ss.). Según el testimonio de Sexto, son aquellas que sobrevienen en un estado patológico, es decir el estado o condición en que se encuentran todos aquellos que no son sabios y, por lo tanto, su estado epistémico no es conocimiento (*epistéme*) sino opinión (*dóxa*). La representación de estos individuos es verdadera pero es no aprehensiva. ¿Por qué? Hay representaciones, como la de Orestes en su estado de locura que, aunque provienen de algo existente, no representan o no reflejan las cosas tal como ellas son. En el ejemplo citado por Aecio y por Sexto, Orestes ve a Electra pero la confunde con una Erinia, es decir, su representación proviene de algo existente (Electra) pero, al *suponer* que Electra es una Erinia, la rechaza. Es decir, el juicio que hizo Orestes es falso ("hay una Erinia", "la Erinia está a punto de atacarme"), y no sólo es falso el juicio sino que además asintió a él como si fuera verdadero.[25] He destacado la pala-

[25] Aecio, IV 12, 1 (cf. *SVF* II 54); Sexto, *M* VII 247-254 (cf. *SVF* II 65).

bra "suponer" porque la suposición (*hypólepsis*) es lo mismo que un asentimiento débil y falso, y técnicamente es el tipo de asentimiento que da siempre aquel cuyo estado epistémico es "opinión".[26] La situación en la que se encuentra Orestes es un buen ejemplo para describir la condición en la que se encuentra una persona viciosa, cuyo estado epistémico es opinión. Sus representaciones, aunque verdaderas, son no aprehensivas, aquellas que proceden de algo existente pero que no representan (*ouk...indállontai*) lo existente mismo.[27] La representación que tiene Orestes de Electra es verdadera (pues Electra es algo real que está frente a él e impresiona sus facultades perceptivas), pero en la medida en que *supone* que Electra *es* una Erinia (Eurípides, *Orestes*, v. 264) su representación no está en conformidad con la cosa existente misma pues, de hecho, Electra no es una Erinia. Lo que Crisipo parece estar pensando cuando cita e interpreta estos pasajes de Eurípides es que lo que Orestes ve son puras ficciones debido a su desorden mental, una característica propia del "vil" o vicioso estoico (Estobeo, *Ecl.*, II 68, 18-19), y su estado de locura está relacionado con su estado mental de creencia (doxástica) u opinión (*dóxa*). Es precisamente en virtud de ese estado epistémico que Orestes da asentimiento a lo "no aprehensivo" y, por consiguiente, considera que es real aquello que en realidad es una pura ficción.[28] El estado cognitivo del sabio, en cambio, garantiza que sus creencias sean siempre seguras y firmes; ésta es la razón por

[26] El "vil" o "inferior" (*phaûlos*) tiene un ,"asentimiento cambiante y débil", que es lo mismo que ignorancia, suposición débil, creencia u opinión (cf. texto **116**). Véase también el testimonio de Cicerón, *TD* III 71-72.

[27] Sexto, *M* VII 249 (*SVF* II 65).

[28] Sobre la cuestión de las representaciones no aprehensivas y su conexión con el asentimiento del vil ("asentimiento débil") puede verse con mucho provecho el artículo de Görler 1977: especialmente 86-90.

la cual, en un sentido técnico estricto, para los estoicos el sabio no tiene opiniones doxásticas. Un vil estoico, en cambio, al prestar su asentimiento a lo no aprensible (el primer tipo de opinión) y al hacer suposiciones débiles (el otro tipo de opinión), se precipita y da su asentimiento antes de tener una genuina aprehensión (*katálepsis*; cf. textos **116-117**).

Como vimos, las representaciones "no aprehensivas" (como las de Orestes) también proceden de la cosa misma y de algo efectivamente existente. La diferencia entre Orestes y una persona cuyas facultades cognitivas están sanas parece residir en el estado epistémico del sujeto, no en la representación en sí misma. El carácter de "aprehensiva" o "no aprehensiva" de una representación parece depender del juicio que cada sujeto haga, y ese juicio depende del hecho de si uno tiene conocimiento (*epistéme*) u opinión (*dóxa*). Es decir, las representaciones no son aprehensivas o no aprehensivas independientemente del sujeto. Si esto es así, uno podría llegar a la fuertemente contra-intuitiva tesis de que el estado cognitivo de cada uno puede ser un poderoso condicionante capaz de impedir que una representación aprehensiva lleve a cabo su función de criterio (Sexto, *M* VII 424). Si la *diánoia* de un sujeto se encuentra en un estado anormal, la percepción será confusa y poco confiable. Pero esto le quita universalidad al criterio y, en rigor, parece descalificarlo como tal. Sin embargo, tal vez hubo una discusión de este tipo pues la fantasía cataléptica como criterio de verdad parece haber sido reformulada en los siguientes términos: una fantasía cataléptica es el criterio de verdad siempre y cuando no haya impedimento (Sexto, *M* VII 253). El mismo Sexto (*M* VII 252) hace hincapié en el hecho de que la representación aprehensiva o cataléptica posee una cualidad peculiar que permite que la persona la distinga apropiadamente y no la confunda, y que no confunda su objeto con otro distinto. Sin embargo, la representación aprehensiva no es sólo la que procede de una cosa existente, sino que refleja esa cosa con tanta fidelidad

que no podría ser considerada de un modo erróneo debido a una alucinación o algún otro estado patológico semejante; o sea que no puede ser posible que el estado patológico del sujeto sea el determinante de la existencia o no de una fantasía cataléptica. Pero, de nuevo, para que el sujeto pueda tener esa distinción clara y distinta tiene que reconocer o *saber* que el objeto *X* es efectivamente tal como se le aparece, no sólo *creer* o parecerle que lo es. La pregunta en este caso es: ¿cómo puede un sujeto distinguir una representación aprehensiva de una que no lo es? El vil ni siquiera se interesa por distinguir las representaciones aprehensivas de las no aprehensivas; todo lo que se le representa es susceptible de su asentimiento como si fuera real, pues el vil es un sujeto cuyo asentimiento es siempre precipitado.[29] Si a una persona cuyo estado epistémico es el de la opinión se le manifiesta una representación aprehensiva, independientemente de que esa representación proceda de algo existente y esté impresa según la cosa misma, es probable que no la reconozca como una representación aprehensiva y que, consecuentemente, no le dé su asentimiento.

A su vez, no es que el sabio no pueda tener representaciones no aprehensivas; lo que nunca puede hacer un sabio, según la ortodoxia estoica, es dar asentimiento a esa representación o, mejor dicho, asentir a la formulación proposicional de la representación sin hacer una análisis crítico de ella (cf. texto **117**). Pero si esto es así, entonces, de nuevo depende del estado cognitivo del sujeto dar el carácter de "aprehensiva" o "no aprehensiva" a una repre-

[29] Cf. DL VII 48; Estobeo, *Ecl.*, II 112, 5-7 (*SVF* III 548). El sabio, en cambio, tiene "no precipitación" (*aproptosía*), que se define como "conocimiento (*epistéme*) de cuándo hay que dar asentimiento y de cuándo no hay que darlo". Sobre la definición de "no precipitación" como "la disposición de no dar asentimiento antes de tener una aprehensión" véase Görler 1977: 85-86 (cf. *SVF* II 131=Papyrus Herc. 1020).

sentación, no de la representación misma. A pesar de lo que nos informa Sexto, es razonable pensar que el que no es sabio puede tener representaciones aprehensivas pero, debido a que sólo opina, puede rehusarse a darles asentimiento. Una persona no sabia en sentido estoico puede tener la representación aprehensiva "manzana" y, eventualmente, dar asentimiento a la proposición "hay una manzana". Pero lo interesante es el valor y función de la representación aprehensiva como criterio de verdad en los casos de percepción que requieren un cierto refinamiento de las capacidades cognoscitivas que permita a la persona no caer en el error, y ello no sólo en el plano teórico sino también en el práctico. El problema se complica mucho más cuando se pasa del plano teórico al práctico pues de lo que se trata es de determinar el bien real o de distinguirlo con claridad del bien aparente. Si, como nos informa Sexto, las representaciones aprehensivas son de un tipo tal que no podrían ser falsas, ¿por qué el que no es sabio es incapaz de reconocerlas y, en el caso eventual de que las reconozca, es incapaz de asentir a su formulación proposicional? La relevancia de este asunto se hace especialmente interesentae en el dominio de la acción en casos en los que un error de percepción o el no prestar asentimiento a la proposición que refleja el verdadero estado de cosas deriva en una acción incorrecta. Aquí la objeción de Arcesilao parece atractiva: lo que ocurre es que no hay nada tal como una "representación aprehensiva", porque, de hecho, no hay ninguna aprehensión que sea de un tipo tal que no podría ser falsa. En efecto, si en realidad existe, ¿por qué habría de hacerse presente al sabio pero no al que no es sabio?[30] La representación aprehensiva se hace presente tanto al sabio como al no sabio, pero en tanto el sabio la reconoce y le presta su asentimiento, el que no es sabio puede no reconocerlas

[30] Cf. Sexto Empírico, *M* VII 151-157.

cuando se le presentan y, en caso de reconocerlas, puede rehusarse a asentir a ellas. Pero el hecho es que, según la ortodoxia estoica, cuando una representación aprehensiva se hace presente es tan clara y distinta[31] que parece forzar al sujeto a reconocerla como tal y, eventualmente, a dar asentimiento a la fórmula proposicional que describe su contenido. Pero, de hecho, el que no es sabio no asiente a las representaciones catalépticas. Una representación no es aprehensiva o no aprehensiva, según la definición ortodoxa, porque el sujeto posea tal o cual capacidad cognitiva; aunque la facultad cognitiva puede ayudar a que el sujeto reconozca o no reconozca el tipo de representación de que se trata y garantizar que el sujeto discrimine correctamente en qué casos debe prestar su asentimiento y en qué casos no, el estado epistémico del agente no puede determinar que la representación sea de un tipo o de otro. Y esto debe ser así porque el sujeto, independientemente de su estado cognitivo, no determina de antemano la información procedente de los datos sensibles, y las representaciones catalépticas, como cualquier representación, tienen un origen en la experiencia sensible que es independiente del sujeto.

Ya hemos visto que para que una representación de que un objeto *X* es *Y* sea cataléptica debe representar el objeto como siendo *Y*, debe tener su origen en el hecho de que *X* es *Y*. De donde se sigue que el carácter de cataléptica o no cataléptica de una representación dependerá de su contenido proposicional. Hay todavía otra dificultad: la definición estoica canónica de "conocimiento" (*epistéme*) como "aprehensión segura e inmodificable por la razón"[32] muestra que una aprehensión (*katálepsis*) es una capta-

[31] DL VII 46 (cf. *SVF* II 53).

[32] Estobeo, *Ecl.*, II 73, 19-24. Probablemente, en este contexto la palabra *lógos* significa "argumento" más que "razón".

ción de algo que es de tal tipo que el agente no podría estar equivocado acerca de lo que capta. Si en verdad aprehendo algo y paso al siguiente nivel, ya no me encuentro en el plano de la mera creencia u opinión doxástica. Pero, según nos informa Sexto, la aprehensión (que está en medio de conocimiento y opinión) es algo que tienen tanto el sabio como el vil; pero una aprehensión es, por definición un asentimiento a una representación aprehensiva. Esto, como observa el escéptico Arcesilao (citado por Sexto, *M* VII 151-152) desemboca en un absurdo pues el vil, que es incapaz de tener conocimiento y, por tanto, de dar asentimiento a lo aprehensivo, sería capaz de asentir a una representación aprehensiva. O sea, si la aprehensión se da en el sabio es conocimiento, si en el vil es opinión. Si la definición de aprehensión es correcta, argumenta Arcesilao, la representación aprehensiva no existe. Esto es así (*i*) porque, en sentido estricto, no se asiente a la representación sino a la formulación proposicional (*lógos*) que describe el contenido de la representación. (*ii*) Porque hasta ahora no se ha encontrado ninguna representación aprehensiva que sea de tal tipo que no podría ser falsa. Si (*ii*) es cierto, no habrá aprehensión pues ésta se define como "asentimiento a una representación aprehensiva"; pero si la aprehensión no existe, todo será "inaprehensivo" y, si esto es así, el sabio opinará pues asentirá a lo inaprehensivo, que es lo mismo que opinar (texto **116**). Ahora bien, los estoicos aceptaron (*i*) pues todo asentimiento exige que haya una proposición. Aunque para los estoicos los predicados "verdadero" y "falso" también se aplican a las representaciones para indicar que ellas reflejan algo existente o no existente, su aplicación primaria es a las proposiciones. Aunque la verdad y la falsedad también se dicen de las representaciones (Sexto, *M* VII 244), cuando se pasa al plano del asentimiento el análisis ya se encuentra en el nivel judicativo, lo cual implica formular proposicionalmente el contenido de una

representación y considerar a la verdad y a la falsedad como atributos propios de entidades lingüísticas.

Como vimos en la sección F, las representaciones humanas son racionales y la psicología de la acción presenta la secuencia representación, asentimiento e impulso (*hormé*), que no es más que el asentimiento convertido ahora en impulso intencional hacia lo que el agente considera bueno y, por lo tanto, elegible (se entiende que la proposición cuyo asentimiento da lugar a una acción debe ser práctica o evaluativa, como "lo correcto es actuar con moderación", pues aunque todo impulso presupone un asentimiento previo no todo asentimiento da lugar a un impulso). Ahora bien, este mecanismo explicativo de la acción debe funcionar de un modo similar tanto en el caso del sabio como en el del vil; la diferencia crucial es que en el caso del sabio su estado cognitivo le permitirá discernir lo *verdaderamente* correcto / bueno de lo *aparentemente* correcto / bueno. Si X es el fin en vistas del cual se lleva a cabo una acción, es porque se *cree* que X es bueno y, por tanto, elegible. Pero ¿cuál es la capacidad que me permite *saber* (y no sólo *creer*) que X es efectivamente bueno y elegible? Aquí suenan ecos fuertemente socráticos: todas nuestras acciones (acciones voluntarias, se entiende) se realizan en vistas de algún bien y de ahí se sigue que lo que (realmente) queremos en cada acción es el bien en vistas del cual queremos llevar a cabo la acción.[33] Si un agente lleva a cabo una acción es porque cree que lo que hace lo conduce a algo bueno o beneficioso. No es racional que un agente lleve a cabo una acción buscando algo malo para sí mismo.

Habría que preguntarse ahora si las representaciones impulsivas de los seres humanos son catalépticas o no o, más precisamente, si hay al menos algunas representaciones

[33] Cf. Platón, *Gorgias*, 468b7-c6; 499e8-9.

impulsivas de lo debido o apropiado que sean catalépticas. Parecería que la respuesta debe ser "no", porque los estoicos caracterizaban la respuesta humana a las representaciones impulsivas en función de la capacidad del sujeto de reaccionar según sea su estado disposicional; en el caso de los animales la cuestión es mucho más simple porque se trata de una respuesta automática a los estímulos, pero el ser humano tiene la capacidad de hacer un análisis crítico de sus impresiones. Lo que estoy sugiriendo es que las representaciones catalépticas, aunque son el criterio de verdad, no hacen que ante su presencia el sujeto forzosamente deba asentir a ellas (si así fuere, sería difícil explicar la conducta del vicioso), sino que en el mejor de los casos nos estimulan fuertemente a ello.

Por último, quisiera explorar brevemente el problema de la naturaleza y origen de los conceptos morales o conceptos evaluativos, como "bueno" o "noble". Un concepto (*énnoia*) es para los estoicos una representación (Plutarco, *CN*, 1084F), un cierto pensamiento (*nôesis*) almacenado en el alma (Plutarco, *CN*, 1085A-B). Pero todo pensamiento se genera de la *aísthesis* "o no sin *aísthesis*" (Sexto, *M* VIII 56). Ahora bien, dado que un pensamiento es un estado del alma, se sigue que pensamiento y también concepto son cuerpos, porque un pensamiento no es más que el alma dispuesta de un cierto modo, y el alma es una entidad de carácter corpóreo (cf. textos **70-71**). Hay varios testimonios que explican cómo surge un concepto moral; uno de ellos (DL VII 53) dice que "algo justo y bueno se concibe de un modo natural" (*physikôs*). No es fácil saber con precisión qué significa aquí el adverbio *physikôs*: probablemente explica, por un lado, la naturaleza misma de los conceptos como derivados del modo en que "naturalmente" nos insertamos en el mundo: por vía de la sensopercepción; por el otro lado, también indica la naturaleza peculiar de la persona que los forma, porque entre el bien y

el modo en que lo concebimos hay una afinidad natural.[34] Este pasaje de Diógenes Laercio coincide con una parte de otro texto muy significativo de Cicerón.[35] Esta segunda versión del modo en que surge la noción de bien parece tener a primera vista un carácter fuertemente empirista, pero enseguida agrega Cicerón que percibimos el bien real y lo llamamos bien no como el resultado de la adición o aumento o comparación con otras cosas, sino a partir de su poder (*vis*) propio. Tal como la miel, aunque es muy dulce, se la percibe como dulce por su propio tipo específico de sabor y no por comparación con otras cosas, así también el bien es lo supremamente valioso, pero ese valor es específico de sí mismo y no depende de su magnitud. O sea, el bien se diferencia cualitativamente de todas las demás cosas por su propia fuerza o capacidad sin que sea necesario compararlo con otra cosa.

La tesis implícita en esta discusión es que el ser humano está constitutivamente atraído hacia el bien (cf. textos **38-40**), lo cual no significa que todo ser humano será bueno por naturaleza. Y esta posición se remonta al menos al estoico Cleantes, quien claramente sugiere que los seres humanos conocemos los "designios de Zeus" o, en general, los designios de la recta razón ordenadora del mundo y que, en virtud de dicho conocimiento, es posible obrar en conformidad con ellos. La maldad humana la explica como un acto de responsabilidad individual: el propio agente es responsable de su propia insensatez y de su "funesta impericia".[36] Un co-

[34] Ésta es la sugerencia de Ioppolo 1986: 179, n. 48 que encuentro muy persuasiva.

[35] *De fin.*, III 33.

[36] Cf. Cleantes, "Himno a Zeus", en Estobeo, *Ecl.*, I 1, 12, 25, 3 ss (=*SVF* I 537).

mentario de Epicteto[37] es especialmente significativo pues, a diferencia de lo que dicen los textos que transmiten posiciones de los estoicos antiguos, parece acentuar el hecho de que el bien es algo innato, a punto tal que cuando se da una "representación clara del bien" el agente no puede más que prestar su asentimiento. Pero el pasaje de Epicteto también puede estar enfatizando la disposición natural que tienen los agentes racionales hacia el bien, y ello de un modo tal que únicamente serán plenamente racionales cuando en el plano teórico reconozcan el bien y en el práctico obren bien. Esto, sin embargo, no implica necesariamente que el bien o, más en general, que los conceptos evaluativos no se adquieran o reconozcan como un resultado de la actividad de las facultades sensoperceptivas o representativas (*aísthesis*, *phantasía*), que son las que en un primer momento (cuando nacemos) pero también más tarde, cuando nos volvemos completamente dueños de nuestra facultad racional (a partir de los catorce años, según los estoicos), nos conectan con el mundo y hacen que nos sea posible establecer las relaciones pertinentes para articular nuestro entorno y que éste se torne significativo. Como se ve, hay una relación esencial entre el bien como objeto del impulso y el bien como objeto del conocimiento. Pero la representación del bien real, no del bien aparente, es la única capaz de poner en movimiento el impulso correcto que se traduce en una acción virtuosa. En el agente virtuoso deben coincidir el bien y la perfecta racionalidad.

[37] *Diss.*, III 3, 2-4.

BIBLIOGRAFÍA

A. OBRAS DE FUENTES (ediciones de textos, comentarios y traducciones)

ANASTASI, R. 1962. *I frammenti degli stoici antichi. Volume III. I frammenti morali di Crisipo*, Padova.

ARNIM VON, H. 1903-1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart.

BASTIANINI, G. LONG, A.A. 1992. "Hierocles", en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, Parte I: Autori Noti, vol. 1**, 268-451.

BASTIANINI, M., SEDLEY, D.N. 1995. "*Commetarium in Platonis* Theaetetum", en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte III, Firenze.

BOERI, M.D., 1997. *Epicuro. Sobre el placer y la felicidad*, Santiago.

BONFFARTIGUE, J., PATILLON, M. 1979. *Porphyre, De l' abstinence*, París.

DE LACY, P. 1980-81; 1984. *Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato* (Edition, translation and Commentary by Philip De Lacy), Berlin (3 vols.; se cita *PHP*).

DE VOGEL, C. 1959. *Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations*, Leiden 1959, vol. III (The Hellenistic-Roman Period).

DIELS, H. 1879. *Doxographi Graeci*, Berlin.

EDELSTEIN, L., KIDD, I.G 1972. *Posidonius I. The Fragments*, Cambridge.

GÖRGEMANNS, H., KARPP, H., 1976. *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt.

GLIBERT-THIRRY. A. 1977. *Pseudo-Andronicus de Rhodes* "Peri Pathôn", Leiden.

HOSIUS, C. 1903. *A. Gelli Noctium Atticarum*, Lipsiae.

HÜLSER, K. 1987-1988. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Stuttgart-Bad Cannstatt (4 volúmenes).

INWOOD, B., GERSON, L.P. 1997. *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis / Cambridge (2da. ed.).

ISNARDI PARENTE, M. 1989. *Gli stoici. Opere e testimonianze*, Torino (2 vols.).

JULIÁ, V., BOERI, M.D., 1991. "La física del estoicismo antiguo IV. Cosmología y teología del destino", en *Méthexis*, suplem., vol. iv, 1-37.

JULIÁ, V., BOERI, M.D., CORSO, L., 1998. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires.

KIDD, I.G. 1988. *Posidonius II. The Commentary* (2 vols.), Cambridge.

_____ 1999. *Posidonius III. The Translation of The Fragments*, Cambridge.

LONG, A.A., SEDLEY, D.N. 1987. *The Hellenistics Philosophers*, Cambridge (2 vols.).

MARCOVICH, M. 1999. *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Stuttgart.

MORANI, M. 1987. *Nemesius de Natura Hominis*, Leipzig.

PATON, W.R., POHLENZ, M., SIEVEKING, W. (eds.) (1972) *Plutarchi Moralia*, Stuttgart (vol. III).

REYNOLS, L.D. 1965. *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxonii.

ROSENBACH, M. 1999. *L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften (De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam consolatione)*, Darmstadt.

SCHENKL, H. 1965. *Epicteti Dissertationes ab Arriani Digestae*, Stuttgart.

WACHSMUTH, C. 1884. *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, Berlin.

B. ESTUDIOS DE DETALLE SOBRE ÉTICA ESTOICA Y ANTIGUA EN GENERAL

ALESSE, F. 2000. *La stoa e la tradizione socratica*, Napoli.

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M., (eds.) (1999) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

ANNAS, J. 1980. "Truth and Knowledge", en Schofield, Burnyeat, Barnes eds. (1980), 84-104

_____1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley / Los Angeles / Oxford.

_____1993. *The Morality of Happines*, Oxford.

BIGNONE, E. 1936. *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze (2 vols.)

BOERI, M.D. 1993. "Aristotelian Elements in Early Stoicism", en *Liverpool Classical Monthly*, 18.3, 37-39.

_____1996. "Aristóteles y los principios de la metafísica estoica", en *Revista Latinoamericana de filosofía*, vol. XXII N° 1, 35-53.

_____1997. "Aristóteles, el estoicismo antiguo y lo que depende de nosotros", en *Méthexis*, X, 161-172.

_____, 1999. "Causa, explicación causal y corporeidad en el estoicismo antiguo", en *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), Año XXXIV, N° 73, 7-34.

_____2001. "The Stoics on Bodies and Incorporeals", en *The Review of Metaphysics*, 54, 723-752.

_____2002. "Observaciones sobre el valor y función de las 'fantasías catalépticas' (*kataleptikaì phantasíai*) en la ética estoica", en *Escritos de Filosofía* (Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires), N° 41-42, Año XXI, 67-99.

BOERI, M.D., VIGO, A.G. 2002. "Die Affektenlehre der Stoa", en A. Engstler, R. Schnepf (eds.) *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Hildesheim-Zürich-New York, 32-59.

BRAUND, S. M., GILL, C. 1997. (eds.) *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge.

BRICKHOUSE, T.C., SIMTH, N.D. 2000. *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Colorado.

COOPER, J.M. 1999. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, New Jersey.

COULOUBARITSIS, L. 1986. "La psychologie chez Chrysippe", en H. Falshar, O. Gigon (ed.) *Aspects de la philosophie Hellénistique* (Entretiens sur l'antiquitě classique, Tome XXXII), Vandoevres-Genčve.

DIHLE, A. 1982. *The theory of will in classical antiquity*, Berkeley-Los Angeles, London.

DONINI, P.L. 1995. "Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo", en *Elenchos*, Anno XVI, Fasc. 2, 305-329.

ENGBERG-PEDERSEN, T. 1990. *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.

FILLION-LAHILLE, J. 1984. *Le* De ira *de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris.

FORSCHNER, M. 1985. *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt.

FREDE, M. 1987. *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis.

_____1999. "Stoic Epistemology", en Algra, Barnes *et alii* 1999 (citado arriba), 295-322.

GILL, C. 1983. "Did Chrysippus understand Medea?", en *Phronesis*, vol. 28, 136-149.

_____1998. "Did Galen understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?", en J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht / Boston / London, 113-169.

GIUSTA, M. 1964-1967. *I dossografi di etica*, Torino (2 vols.).

GÓMEZ-LOBO, A. 1998. *La ética de Sócrates*, Barcelona / Buenos Aires / México D.F. / Santiago de Chile.

GÖRLER, W. 1977. "Asthenes synkatathesis. Zur Stoischen Erkenntnistheorie", en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft neue Folge*, Band 3, 83-92.

GRAESER, A. 1975. *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*, Berlin.

_____1991. "Stoische Philosophie bei Spinosa", en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, N° 178, 336-346.

HADOT, P. 1979. "Les divisions des parties de la philosophie dans l' antiquité", en *Museum Helveticum*, vol. 36, 201-223.

_____1991. "Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoiciens", en *Revue Internatinale de Philosophie*, vol. 45, N° 178, 3, 205-219.

HAHM, D.E. 1991. "Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 3, 297-311.

IERODIAKONOU, K. 1993. "The Stoic Division of Philosophy", en *Phronesis*, vol. 38, 57-74.

INWOOD, B., 1984. "Hierocles. Theory and Argument in the Second Century AD", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 151-184-

_____1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.

_____1993. "Seneca and Psychological Dualism", en J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.) *Passions & Perceptions*, Cambridge, 150-183.

_____1999. "Stoic Ethics", en Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield (citado), 675-705.

Ioppolo, A.M., 1980. *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli.

_____1986. *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II en el II secolo a.C.*, Napoli.

_____1988. "Le cause antecedenti in Cic., *De fato* 40", en J. Barnes, M. Mignucci (eds.) *Matter and Metaphysics*, Napoli, 397-424.

_____, 1990. "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", en *Classical Quarterly* 40, ii, 433-449.

_____, 1994. "Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana", en W. Haase (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York, Teil II, Principat, Band II 36.7, 4494-4505.

_____, 1995. "L' HORME PLEONAZOUSA nella dottrina stoica della passioneÓ, *Elenchos* XVI 1, 25-55.

IRWIN, T. 1995. *Plato's Ethics*, Oxford.

JOYCE, R. 1995. "Early Stoicism and Akrasia", en *Phronesis* 60, N° 3, 315-335.

LESSES, G. 1998. "Content, Cause, and Stoic Impressions", en *Phronesis*, vol. XLIII/I, pp. 1-25.

LÉVY, C. (1997), *Les philosophes hellénistiques*, Paris.

LONG, A. A. 1971. (ed.) *Problems in Stoicism*, London.

LONG, A. A. 1996. *Stoic Studies*, Cambridge.

MATES, B., 1961. *Stoic Logic*, Berkeley.

NUSSBAUM, M.C. 1994. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.

PEMBROKE, S.G., 1971. "Oikeiosis", en Long (ed.), 114-149.

RIST, J. 1969. *Stoic Philosophy*, Cambridge.

RORTY, A. O. 1998. "The two faces of Stoicism: Rousseau and Freud" en ENGBERG-PETERSEN, T. SIHVOLA, J. (eds.) *The emotions in Hellenistic Philosophy*, Aarhus, 1998, 243-270.

RUNIA, D.T., MANSFELD, J., 1997. *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Leiden-New York-Köln.

SANDBACH, F.H. 1985. *Aristotle and the Stoics*, Cambridge.

SANTAS, G.X. 1979. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London.

_____1993. "Socratic Goods and Socratic Happiness", en T. Irwin, M.C. Nussbaum (eds.) *Virtue, Love & Form*, Edmonton, Alberta, 37-52.

SCHOFIELD, M. 1999. *The Stoic Idea of the City*, Chicago & London.

SALLES, R. 1998. "El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción", en *Tópicos* (Universidad Panamericana, México) 14, pp. 105-133.

SANDBACH, F.H. 1971. "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", en Long 1971, 22-37.

SORABJI, R. 1988. *Matter, Space, & Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca-New York.

_____1993. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca-New York.

SPANNEUT, M. 1973. Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux, Gembloux.

STRIKER, G. 1983. "The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 145-167.

_____1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.

SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M., BARNES, J. (eds.) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.

SCHOFIELD, M. 1984. "Ariston of Chios and the Unity of Virtue", *Ancient Philosophy* 4, p. 83-96.

SHERMAN, N. 1997. *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge.

SORABJI, R. 1993. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of The Western Debate*, Ithaca-New York.

_____2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford.

SPANNEUT, M. 1973. *Permanence du stoicisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux.

VLASTOS, G. 1991. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca-New York.

WHITE, N.P. 1979. "The Basis of Stoic Ethics", en Harvard Studies in Classical Philology, vol. 183, 143-178.

_____1990. "Stoic Values", en *The Monist*, 73, 1, 42-58.

C. OTROS AUTORES CITADOS

KANT, I. 1956. *Die Metaphysik der Sitten* (Zweiter Teil. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*), Darmstadt.

LOCKE, J. 1994. *Two Treatises of Government*, Cambridge.

SMITH, A. 2002. *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge.